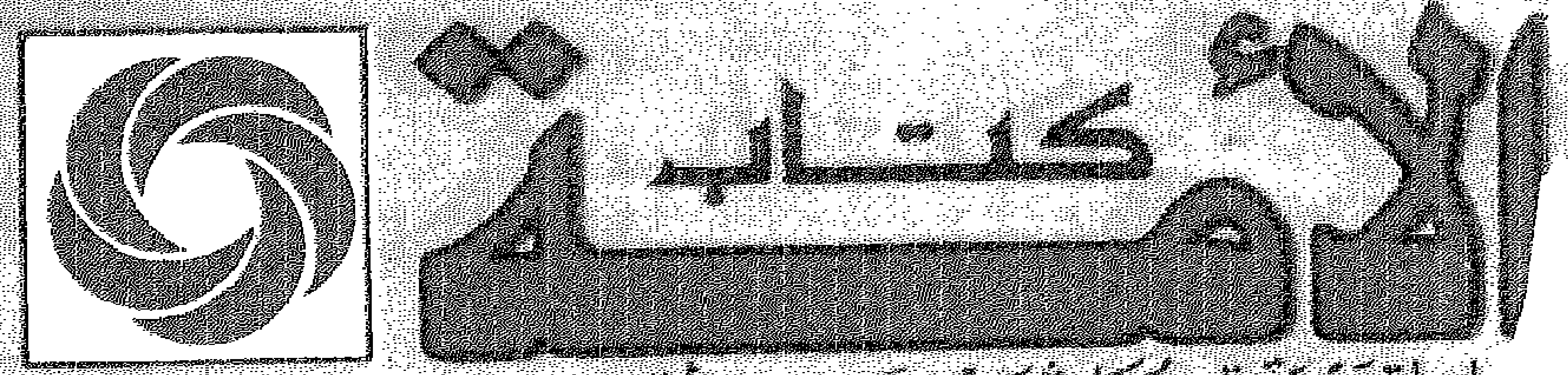
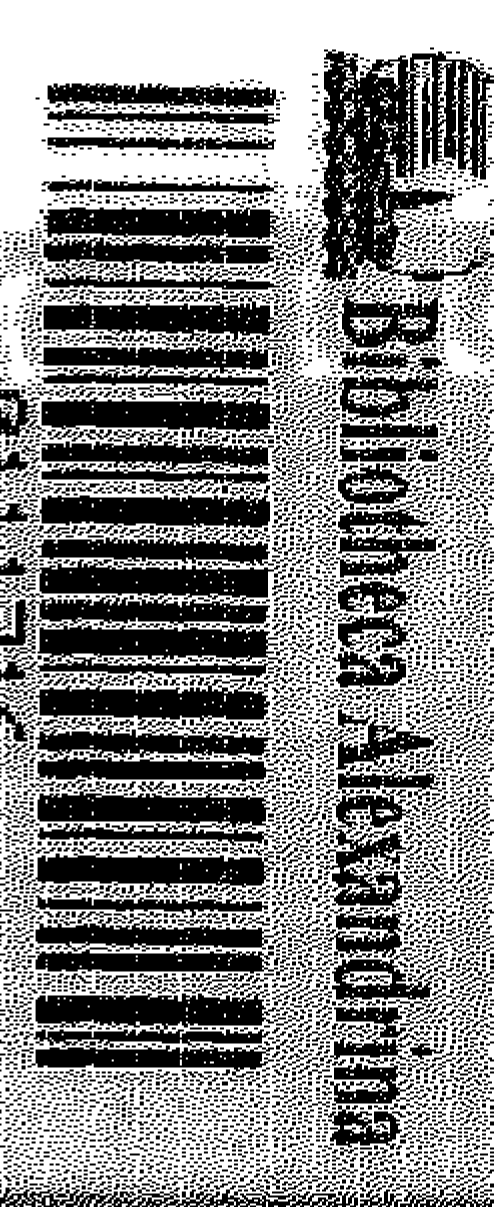


العدد : ٦٢ ذو القعدة ١٤١٨هـ السنة السابعة عشرة

الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي



عبد المجيد السوسوه الشرفي

عبد المجيد محمد السوسوه الشرفي

* ولـد بمدينة ذمار باليمن، عام ١٩٥٩م.

* حصل على درجة الماجستير في الشريعة من جامعة صنعاء، عام ١٩٨٦م.

* حصل على درجة الدكتوراه من قسم الشريعة بكلية الحقوق في جامعة القاهرة، عام ١٩٩٢م، عن رسالته: «منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي».

* عمل مدرسًا في جامعة صنعاء (كلية الشريعة) منذ عام ١٩٨٨م، ورأس قسم أصول الفقه والحديث بكلية الشريعة في الفترة من ١٩٩٣-١٩٩٦م . كما اشتغل بالتدريس في عدد من المؤسسات الأكاديمية في اليمن.

* يعمـل حاليـًا مدرسـًا في كليـة معـارف الوحـي بالجامعـة الإسلامية العالمية في ماليزيا.

* له عدة المؤلفات، منها :

- العلاقة بين النص والاجتهاد.

- مراحل الاجتهاد الفقهي في القضايا المعاصرة.

بسم الله الرحمن الرحيم

الاجتهاد الجماعي
في التشريع الإسلامي

د. عبد المجيد السوسوه الشرفي

الطبعـة الأولى
ذو القعدة ١٤١٨ هـ
شباط (فبراير) - مارس (آذار) ١٩٩٨م

٢١٦,١
عبدالمجيد محمد السوسوة الشرفي
الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي/تأليف عبدالمجيد السوسوة الشرفي - الدوحة: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٩٩٨
١٤٨ ص ، ٢٠ سم (كتاب الأمة ، ٦٢)
رقم الايداع القانوني بدار الكتب القطرية ٢٥/١٩٩٨
الرقم الدولي الموحد للكتاب (ردمك): ٧ - ٧٣ - ٢٣ - ٩٩٩٢١
أ. العنوان ب. سلسلة

موقعنا على الإنترنت : www.islam.gov.qa

ما ينشـــر في هـــذه السلسلـــة يعبـــر عن رأي مؤلفيهـا

صـــدر مـــنـــه :

- **مشكـلات في طريـق الحيـاة الإسلاميـة**

« طبعة ثالثة » ـ الشيـــخ محمـــد الغـــزالـي

- **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتـــور يوسـف القرضـــاوي

- **العسكـريـة العـربيـة الإسـلاميـة**

« طبعة ثالثة » ـ اللـواء الركن محمود شيت خطاب

- **حـول إعـادة تشكيـل العقـل المسلـم**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتـــور عمـــاد الدين خليل

- **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتـــور محمـود حمدي زقزوق

- **المذهبيـة الإسلاميـة والتغييـر الحضاري**

« طبعة ثالثة » ـ الدكتـــور محسن عبد الحميـد

- **الحـرمـان والتخلف في ديـار المسـلمين**

« طبعة ثالثة + طبعة إنجليزية » الدكتور نبيل صبحي الطويل

- **نظـرات في مسيـرة العمـل الإسـلامي**

« طبعـة ثانيـة » ـ الأستـــاذ عـمـر عبيـد حسنـه

- **أدب الاختـــلاف فـي الإســـلام**

« طبـعـة ثانيـة » ـ الدكـتـــور طـــه جابـــر فـيـــاض العلـواني

- **الـتـــراث والمـعـــاصـــرة**

« طبـعـة ثانيـة » ـ الدكـتـــور أكـــرم ضيـــاء العمـــري

- مشكلات الشباب : الحلول المطروحة والحل الإسلامي

« طبعة ثانية » - الدكتور عباس محجوب

- المسلمون في السنغال - معالم الحاضر وآفاق المستقبل

« طبعة أولى » - الأستاذ عبد القادر محمد سيلا

- البنوك الإسلامية

« طبعة أولى » - الدكتور جمال الدين عطية

- مدخل إلى الأدب الإسلامي

« طبعة أولى » - الدكتور نجيب الكيلاني

- المخدرات من القلق إلى الاستعباد

« طبعة أولى » - الدكتور محمد محمود الهواري

- الفكر المنهجي عند المحدثين

« طبعة أولى » - الدكتور همام عبد الرحيم سعيد

- فقه الدعوة ملامح وآفاق في حوار

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الأستاذ عمر عبيد حسنه

- قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي المعاصر

« طبعة أولى » - الدكتور زغلول راغب النجار

- دراسة في البناء الحضاري

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور محمود محمد سفر

- في فقه التدين فهماً وتنزيلاً

الجزء الأول والثاني « الطبعة الأولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبدالمجيد النجار

- في الاقتصاد الإسلامي (المرتكزات - التوزيع - الاستثمار - النظام المالي)

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور رفعت السيد العوضي

- النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية - دراسة مقارنة

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور محمد احمد مفتي والدكتور سامي صالح الوكيل

● أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور أحمد محمد كنعان

● المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور عبد العظيم محمود الديب

● مقالات في الدعوة والإعلام الإسلامي

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ نخبة من المفكرين والكتاب

● مقومات الشخصية المسلمة أو الإنسان الصالح

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني

● إخراج الأمة المسلمة وعوامل صحتها ومرضها

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر وطبعة خاصة بالمغرب ـ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني

● الصحوة الإسلامية في الأندلس

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور علي المنتصر الكتاني

● اليهود والتحالف مع الأقوياء

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور نعمان عبد الرزاق السامرائي

● الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الأستاذ منصور زويد المطيري

● النظم التعليمية عند المحدثين

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الأستاذ المكي أقلاينة

● العقل العربي وإعادة التشكيل

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور عبد الرحمن الطريري

● إنفاق العفو في الإسلام بين النظرية والتطبيق

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور يوسف إبراهيم يوسف

● أسباب ورود الحديث

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ـ الدكتور محمد رافت سعيد

- **في الغزو الفكري**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح

- **قيم المجتمع الإسلامي من منظور تاريخي**

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور أكرم ضياء العمري

- **فقه تغيير المنكر**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر - الدكتور محمد توفيق محمد سعد

- **في شرف العربية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر ، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم السامرائي

- **المنهج النبوي والتغيير الحضاري**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ برغوث عبد العزيز بن مبارك

- **الإسلام وصراع الحضارات**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد القديدي

- **رؤية إسلامية في قضايا معاصرة**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عماد الدين خليل

- **المستقبل للإسلام**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد علي الإمام

- **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية**

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ فريد الأنصاري

- **الإسلام وهموم الناس**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ أحمد عبادي

- **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور عبد الحليم عويس

- **عمرو بن العاص .. القائد المسلم .. والسفير الأمين**

الجزء الأول والثاني « طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - اللواء الركن محمود شيت خطاب

- **وثيقة مؤتمر السكان والتنمية .. رؤية شرعية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور الحسيني سليمان جاد

- **في السيرة النبوية .. قراءة لجوانب الحذر والحماية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور إبراهيم علي محمد أحمد

- **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام ابن تيمية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور أحمد بن عبد العزيز الحليبي

- **من مرتكزات الخطاب الدعوي في التبليغ والتطبيق**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ عبد الله الزبير عبد الرحمن

- **عبد الحميد بن باديس رحمه الله وجهوده التربوية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ مصطفى محمد حميداتو

- **تخطيط وعمارة المدن الإسلامية**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ خالد محمد مصطفى عزب

- **نحو مشروع مجلة رائدة للأطفال**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور مالك إبراهيم الأحمد

- **المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الدكتور سالم أحمد محل

- **من فقه الأقليات المسلمة**

« طبعة أولى » + طبعة خاصة بمصر، وطبعة خاصة بالمغرب - الأستاذ خالد عبد القادر

قال تعالىٰ :

﴿ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾

(النساء : ٨٣)

تقديم

بقلم: عمر عبيد حسنه

الحمد لله الذي اصطفى الأمة المسلمة لوراثة الكتاب، فقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (فاطر:٣٢).

وتعهّد لها سبحانه وتعالى بحفظ هذا الوحي وامتداده، فقال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر:٩)، بينما أوكل حفظ الكتب السماوية السابقة إلى أهلها، فقال: ﴿بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ (المائدة:٤٤)، فكان الحفظ من الضياع والتحريف وانضباط منهج النقل واستمرار النص الإلهي سليماً، من لوازم الخلود، وصحة التكليف، ولزوم الخاتمية، وتوقف النبوة، واكتمال الدين وإتمام النعمة، يقول تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (المائدة:٣).

والصلاة والسلام على خاتم النبيين، صاحب المعجزة الخالدة التي تحققت في واقع الناس، من خلال عزمات البشر، وفق مقتضيات السنن الجارية في الحياة والأحياء، بعيداً عن التواكل وانتظار السنن الخارقة التي تورث الإنسان العجز والعطالة والإلغاء، لأن إجراءها منوط بالله الذي له الخلق والأمر، ولأنها -من بعض الوجوه- دليل على اطراد السنن الجارية

في حق الإنسان وتكليفه، وأنه لا يخرقها إلا الذي خلقها، وبذلك تتحقق المعيارية، وتصوب عملية التكليف، وتتأكد عدالة المساواة، وتنتهي الثنائية وانشطار الشخصية الإنسانية بين هدايات الوحي ومدركات العقل، وينتهي الفصام بين العلم والدين، والدنيا والآخرة، فيصبح الدين علمًا والعلم دينًا، ويستمر الوحي دليل هداية، ومعيار تصويب، ويستمر العقل أداة نظر وتفكير وسبيل ارتقاء وتجديد .

وبعد :

فهذا كتاب الأمة الثاني والستون : (الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي) للدكتور عبد المجيد محمد السوسوه الشرفي، في سلسلة « كتاب الأمة »، التي يصدرها مركز البحوث والدراسات بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، مساهمة في إعادة بناء المسلم المعاصر، وإحياء وعيه برسالته الإنسانية، واستشعار وظيفته في الدعوة إلى الله على بصيرة، وتحققه بمعرفة الوحي في الكتاب والسنة، وتبصره بالسنن الإلهية والقوانين الناظمة لحركة الحياة والأحياء، التي تتمثل في أقدار الله، وسننه المطردة التي لا تتبدل ولا تتحول، ليحسن التعامل معها، ويمتلك القدرة على تسخيرها، ومغالبة قدر بقدر أحب إلى الله، في محاولة لشحذ الفاعلية واسترداد الوعي، وتصويب المفاهيم وتصحيح المعايير، والمساهمة بتجديد أمر الدين، ونفي نوابت السوء عنه، والعودة بالاجتهاد والتدين إلى التلقي عن الينابيع الأولى المعصومة في الكتاب والسنة، ونزع القدسية عن أقوال البشر واجتهاداتهم وادعاء العصمة لها، وامتلاك القدرة على التعامل مع

قيم الكتاب والسنة، والنظر إليها واستلهام عطائها وهدايتها من خلال استيعاب مشكلات الإنسان، والتعرف على المجتمع وقضاياه، وإيجاد الحلول الشرعية التي تتلاءم مع الواقع في ضوء إمكاناته واستطاعته، وتقويم الواقع، وتصويب مسيرته، واكتشاف مواطن الخلل فيه، ووضع خطة للعودة به إلى الجادة وتقويمه بأمر الدين في ضوء السنن الجارية، والتحول من التفكير الارتجالي القائم على الانفعال وردود الأفعال، إلى التفكير الاستراتيجي الذي يفقه النص، ويفهم الواقع ومعطيات العصر ويحيط بمعرفته، ويبصر الأسباب والسنن التي صنعته، ويتعرف بدقة على الإمكانات والاستطاعات، ويحدد مدى التكليف الشرعي المطلوب والممكن في كل مرحلة، مدركًا للتداعيات والعواقب والمآلات، غير خاضع للإثارة والاستفزاز، مستجيبًا لقول الرسول ﷺ: «**ليس الشديدُ بالصُّرَعَة، إنما الشديدُ الذي يملك نفسه عند الغضب**» (متفق عليه عن أبي هريرة).

فالتحديات كثيرة، والاستفزازات مستمرة ودائبة، والمدافعة بين الحق والباطل سنة ماضية، يقول الله تعالى: ﴿ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ﴾ (البقرة:٢١٧)، ويقول: ﴿ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ﴾ (الرعد:١٧).. وتجديد أمر الدين وعملية الإحياء والبعث الحضاري والتحصين الثقافي للإقلاع من جديد، تكليف ومسؤولية، وهذا التكليف إنما يكون سبيله الاعتصام بحبل الله المتين، وتدبر آياته فهو الذي يمنح اليقين، فيقص القصص، ويقدم التجربة، ويشرع السنة، ويبصر بالعاقبة، ويحمي من السقوط.

ولعل الموضوع الأساس التي تتمحور حوله قضية الاجتهاد على تعدد أسمائها ومسمياتها من مثل: التجديد، والتغيير، والإصلاح، والتطوير، والتنمية، والنهوض، إنما هي الإدراك الكامل لقضية الخاتمية والخلود والعالمية للرسالة الإسلامية، وما يترتب على ذلك من معطيات، ذلك أن من المسلَّم به شرعًا وواقعًا، أن الرسول ﷺ هو خاتم النبيين، قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ (الأحزاب: ٣٩).. وقال الرسول ﷺ: **«مَثَلِي ومَثَلُ الأنبياء من قبلي كَمَثَل رجلٍ بنىٰ بنيانًا فأحسنه وأجْمَلَهُ إلا موضع لبنةٍ من زاويةٍ من زواياه، فجعل الناسُ يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلاَّ وُضعت هذه اللبنة، قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين»** (رواه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة).. وهذا يعني في جملة ما يعني: توقف النبوة وانتهاءها إلى الرسول ﷺ، كما يعني توقف التصويب والتقويم لفعل البشر عن طريق وحي السماء، وربط التصويب والتقويم لمسيرة البشر بقيم الكتاب والسنة، وحيه المحفوظ، أي أن التجدد والتجديد والعودة بالتدين إلى الجادة المستقيمة أصبح ذاتيًا، ومنوطًا بالأمة في كل عصر، متمثلاً بأهل الاستطاعة فيها، لأن الأمة أصبحت تمتلك معيار التصويب في الكتاب والسنة، القادر على تقويم الواقع في كل وقت، وتحديد جوانب الخلل فيه، بل والهداية إلى كيفية التقويم والتجديد والعودة إلى الجادة المستقيمة.

وقد يكون من أبرز لوازم الخاتمية وألزم نتائجها، صفة الخلود للرسالة الإسلامية، الذي يعني القدرة على العطاء والإنتاج للنماذج في المجالات المتعددة، والصلاحية لكل زمان ومكان.

وتحقيق هذا الخلود والتدليل عليه، لا يكون إلا بالاجتهاد والتجديد، الذي يعتبر أيضًا من مقتضياته ولوازمه، وبتعبير أدق: إن تحقيق الخلود في كل زمان ومكان هو النظر في تجريد النص من قيد الزمان والمكان والمناسبة، وتوليد -أو استنباط- أحكام في ضوئه، لتقويم الواقع المتجدد، ومعالجة مشكلاته وقضاياه في كل زمان ومكان، ورؤية المستقبل من خلال استشراف الماضي، وهذا هو الاجتهاد أو التجديد والتغيير والتطوير والإصلاح والتنمية، وما إلى ذلك من المصطلحات.

فاعتقاد الخاتمية والخلود يترتب عليه استمرار عملية الاجتهاد والتجديد والتصويب، وعدم الجمود والتوقف العقلي، ولذلك فمحاصرة الخلود أو القضاء عليه إنما جاء بحسن نية وحرص وتخوف عند بعضهم، لكنه بمكر وخبث وسوء نية عند بعضهم الآخر، وذلك في محاولة لإخراج الإسلام من الحياة، وفصله عن واقع البشر، وبذلك تصبح دعوى الخلود المرفوعة كشعار والمفقودة في الواقع مثاراً للتندر.. فخلود النص -كما هو مؤكد- لا يعني خلود فهم النص، وعصمة الدين لا تعني عصمة التدين، وثبات النص لا يعني جمود الفهم، وإنما يعني خلود المعيار والمقياس الذي تُقاس به حالة المجتمع لمزيد من التقويم والتقدم، ويعاير به الواقع لاكتشاف جوانب الخلل والتخلف لمعالجته ومفارقته.

ومن رحمة الله سبحانه وتكريمه للإنسان، أنه أذن بالاجتهاد وبالتجدد المستمر في فهم النص الخالد المعصوم، وحض عليه، تيسيراً على الناس، وتمييزاً من الخلط والالتباس بين ثبات النص وجمود الفهم.. فحين يتوقف الاجتهاد ويغيب التجديد، يسيطر الجمود وتشل الحركة وتنطفئ الفاعلية وتضييق المنافذ وتتعطل المصالح المتجددة، لعدم وجود فقه جديد، ويكون ذلك مسوغًا للتفلت من شرائع الدين وسبيلاً لوصمه بالجمود والرجعية، والماضوية والتاريخية، وانعدام صلاحه للزمن الحاضر، ذلك أن فهم النص يجمد بالعجز والغباء، وينحرف بالتأويل الفاسد، ويغلو بالانتحال الباطل.

لقد جعل الإسلام التجديد في فهم النص بديلاً لإلغاء النص ونسخه وتغييره، وهذا المقصد لا يتحقق في حالة الجمود والتقليد، لأنه لو فتح هذا الباب -كما يرى شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض نقده للجمود والتقليد والمحاكاة- لوجب أن يعرض عن أمر الله ورسوله، ويبقى كل إمام في أتباعه بمنزلة النبي ﷺ في أمته، وهذا تبديل للدين يشبه ما عاب الله به النصارى في قوله: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَـٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١).

ذلك أن توقف الاجتهاد وتجديد الفهم للنص بحسب متغيرات الواقع، والاكتفاء بالاجتهادات البشرية السابقة، التي جاءت وليدة لعصر غير عصرنا، بمشكلاته وقضاياه، هو نقل للقدسية والعصمة من الوحي إلى العقل، ومن النص الإلهي إلى الفهم البشري لعصر معين، ومن

نصوص الدين إلى أقدار التدين.. ويخشى أن يقود هذا إلى لون من الشرك والتأليه، وظهور الأرباب بشكل معلن أو خفي، ومن ثَمَّ التعطيل لخلود النص والمحاصرة لعطائه وامتداده، لذلك علل الشاطبي رحمه الله استمرار الاجتهاد والتجدد والتجديد، بما يعضده الشرع، ويشهد له فعل خير القرون، ويعززه التاريخ، ويؤكده الواقع الراهن بقوله: «... فلأن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلابد من حدوث وقائع لا تكون منصوصًا على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد، وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضًا اتباع للهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزومًا، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يُطاق، فإذن لابد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان» (الموافقات للشاطبي، كتاب الاجتهاد، ٤ / ١٠٤، تحقيق الشيخ عبد الله دراز).

فمشكلة العجز والجمود والتوقف، ليست في قيم الدين ومقاصده، فخلود نصوصه يمنح تعاليمه وشرائعه الخصوبة والمرونة لمعالجة قضايا الناس ومتطلبات العصور، وإنما المشكلة في الذهن العاجز عن التدبر والاجتهاد المتجدد في فهم النص والتعامل معه، والاجتهاد في تنزيله على الواقع في ضوء قضايا ومشكلات العصر.. كما أن المشكلة ليست في العجز فقط،

وإنما في حاجز الخوف من الإقدام على الاجتهاد الذي يعني تجريد النص من ظرفه وتعديته، وتوليد الأحكام الشرعية في واقع الناس.

هذا الخوف الذي تولّد باسم التقوى وقدسية النص، هو الذي كرّس العجز، وعطّل العطاء والامتداد، وما تنزل النص أصلاً إلا ليتعامل مع طبائع الناس، في جميع حالاتهم وأحوال تدينهم، زيادة ونقصًا، وصعودًا وهبوطًا، ويقوّم واقعهم ويعالج قضاياهم. والصحابي الجليل عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه، كان أحد أولئك الذين حاولوا إزالة حاجز الخوف من الإقدام على الاجتهاد وتبديده، فقال: «قدْ أتىٰ علينا زمانٌ وما نُسألُ، وما نحنُ هناك، وإنَّ اللهَ قدَّر ما تَرون، فإذا سُئلتم عن شيءٍ فانظروا في كتاب الله، فإن لم تجدوه في كتاب الله، ففي سُنَّة رسول الله، فإن لم تجدوه في سُنَّة رسول الله، فما أجمع عليه المسلمون، فإن لم يكن فيما أجمع عليه المسلمون، فاجتهد رأيكْ، ولا تقل: إنِّي أخافُ وأخشىٰ، فإنَّ الحلالَ بَيِّنٌ والحَرَامَ بَيِّنٌ، وبَينَ ذلك أمورٌ مُشْتَبِهةٌ، فَدَعْ ما يَريبُك إلى ما لا يَريبك» (رواه الدارمي في سننه، في المقدمة).

هذا هو المفهوم الرئيس الذي يضمن خلود الإسلام، ذلك أن هذا المفهوم يعني بشكل واضح لا لبس فيه، أن يأخذ المسلمون في كل عصر نصيبهم من فهم الإسلام، لذلك فالاجتهاد والتجديد ليس تحريفًا للدين ولا انتحالاً ومروقًا منه، وإنما ولاء لقيمه، وتعميق وإنماء لفهم عقيدته، وامتداد بشرعه، وتعبيد للواقع بمعاييره، وصبغ مسالك الناس بصبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة.

لذلك كان من الطبيعي والشرعي والمشروع، أن رَفَعَ الإسلام الحرج والعسر، وأزال حاجز الخوف من أمام العقل المسلم، ودفعه للنمو والنظر والتدبر والملاحظة والمقايسة والاكتشاف، حتى إننا لنقول: بأنه لو لم يكن في هذا الدين إلا صفة الخلود التي تدفع المؤمن به إلى فقه النص والإحاطة بفهم الواقع، الموصل إلى الاجتهاد في تنزيل النص على الوقائع المتجددة، واعتبار الاجتهاد والتجديد مصدراً للأحكام، لارتكازه إلى نصوص الكتاب والسنة، لكفى العقل المسلم تطوراً ونمواً وارتقاءً.

لقد حض الإسلام على الاجتهاد والتجدد والتجديد والتقويم والمراجعة، وعلى الأخص كلما طال الأمد، وكاد الركود والتقليد الجماعي، والاستنقاع الذي يورثه التقليد وإلف العادات، أن يسيطر على المجتمع، لحماية الأمة ومتابعة النهوض، فقال الرسول ﷺ: «**إنَّ اللهَ يبعثُ لهذه الأمة علىٰ رأسِ كُلِّ مائة سنةٍ من يُجَدِّدُ لها دينَها**» (رواه أبو داود عن أبي هريرة).

وفي اعتقادي أن هذا الحديث لا يجوز أن يقتصر فهمه -كما هو حال الذين يعيشون في غرفة الانتظار- على الإخبار بما سيكون فقط، وإنما له أبعاد أخرىٰ متعددة، يأتي في مقدمتها وعلى رأسها بُعد تكليفي أيضاً، يتضمن حمل الأمانة واستشعار المسؤولية عن هذا الدين، وحراسة النصوص، والاجتهاد لاستمرار عطائها وتحقيق الانفعال بها في حياة الناس، ذلك أن من لوازم الخاتمية استمرار سلامة النص الإلهي في الكتاب والسنة، ليصح التكليف في حياة الناس من جانب، وامتلاك المقدرة على

تحقيق خلوده بالاجتهاد في تنزيل أحكامه على واقع الناس، وإنتاج النماذج الإسلامية على الأصعدة المتعددة من جانب آخر.

فالحديث يطمئن ويؤكد ويكلف في الوقت نفسه بديمومة الاجتهاد وتجديد الدين في كل قرن، وبدهي أن التجديد لا يعني الإلغاء والتبديل لآيات القرآن، ولا تبديل نصوص السنة، وإنما يعني العودة إلى التلقي من الينابيع الأولى والعودة إلى الجادة المستقيمة، ونفي ما يمكن أن يلحق بالتدين من علل وإصابات، ناشئة من طبيعة الإنسان وغفلته وجهله واتباعه للهوى، وإلفه للتقليد، ونسيانه وانحلال عزمه وضعف عزيمته، وتجمده على فهوم واجتهادات بشرية جاءت لمعالجة مشكلات عصر معين، ذلك أن من المسلم به أن صوابية الاجتهاد لعصر معين لا تعني بالضرورة صوابيته لكل عصر.

نعود إلى التأكيد أنه: ليس المرادُ بالاجتهادِ والتجديدِ الإلغاءَ والتبديلَ وتجاوزَ النص، وإنما المرادُ هو الفهم الجديد القويم للنص، فهمًا يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي.

ونستطيع القول: إن النزوع إلى الاجتهاد، وإعمال العقل في ضوء هدايات الوحي، الذي يعتبر سبيل تحقيق الخلود للرسالة الإسلامية، والامتداد بالإسلام في جوانب الحياة وشُعب المعرفة جميعها، هو سمة المجتمع المسلم والفرد المسلم على سواء، وهو وإن كان في محصلته

النهائية يقع ضمن إطار فروض وتكاليف الكفاية، وعلى الأخص في القضايا الكبرى، إلا أنه مطلوب من كل إنسان بمقدار إمكاناته وكسبه الشرعي واستطاعته العقلية، ولابد أن يكون لكل مسلم منه نصيب ما، وهو سبيل النمو والتنمية الفردية والاجتماعية، وقد أغرى الله سبحانه وتعالى به، وشجّع عليه سائر المؤمنين، ليبقى التفكير والتفاكر مرتكزًا للحياة الإسلامية، فقال الرسول ﷺ: **«إذا حَكَمَ الحاكمُ فاجتهد ثم أصابَ فله أجران، وإذا حَكَمَ فاجتهدَ ثم أخطأ فله أجر»** (متفق عليه من حديث عمرو بن العاص)، وفي تقديري أن الحاكم هنا هو كل من نيط به الحكم على شيء، أو النظر في أمر، أو الاجتهاد في قضية، فهذا الحديث يصدق على كل الأفراد، الذي يملكون كسبًا في القضية المطروحة، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.. ولعل ملمح الإغراء بالاجتهاد إنما يتحقق من وجهتين:

الوجهة الأولى: أن الله سبحانه وتعالى لم يقصد أن ينيطه بأناس بأعيانهم تكون لهم مراكز ومواقع اجتماعية، وبذلك تتشكل طبقة من رجال الدين أو حملة الكتاب المقدس، على غرار ما أصاب الأمم السابقة، الذين يحتكرون فهمه وتفسيره، وإنما فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، وجعله عامًا يلجه كل قادر عليه.

والوجهة الثانية: أن الله سبحانه وتعالى لم يثب على الخطأ في أي عمل من أعمال الإنسان -فيما أعلم- إلا في مجال الاجتهاد والتفكير وإعمال العقل، ذلك أنه من المعروف أن الله تجاوز للأمة المسلمة عن الخطأ

والنسيان وما اسْتُكرهت عليه، قال الرسول ﷺ : **«إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرهوا عليه»**(رواه ابن ماجه عن أبي ذر الغفاري)، وكان ذلك من أعظم نعم الله على عباده، ويُسْر شرعه وتيسير تكاليفه، لأن المحاسبة على الخطأ تتجاوز الاستطاعة، خاصة إذا بذل الجهد وتوفر إخلاص النية، وهنا قد يصح معنى الحديث، رغم ضعف إسناده : **«نية المرء خيرٌ من عمله»** (رواه البيهقي والطبراني، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح : والحديث ضعيف، وهو في مسند الشهاب) .

أما في مجال إعمال العقل وممارسة التفكير والاجتهاد، فإن الخطأ لا يقع ضمن دائرة التجاوز والعفو وإنما يرقى إلى مستوى آخر، مستوى الأجر والثواب، وفي ذلك ما فيه من كسر حاجز الخوف والدعوة إلى النزوع للتفكير، لأن الخطأ في العمليات الفكرية والعقلية هو أحد السبل للوصول إلى الصواب، فهو من طبيعة البشر ومقتضى حريتهم، وهو في الحقيقة طريق الوصول إلى الصواب.. أما التعطيل والإلغاء فهو إهدار لكرامة الإنسان، وتكبيل لعقله، ومحاصرة لإرادته واختياره.

ويَرِدُ هنا محذور قد يكون من المفيد التوقف عنده بمقدار ما يتسع له المجال، وهو أننا لو فتحنا باب الاجتهاد لكل إنسان مهما كان كسبه الشرعي وقدرته العقلية، فسيدخل من هذا الباب مَن يُحسن ذلك ومَن لا يحسنه، الأمر الذي يؤدي إلى الاستخفاف والعبث بالأحكام الشرعية.. والذي يبدو لي في هذه القضية -والله أعلم- أن هذا المحذور مقبول من جانب، وعليه بعض التحفظات من جانب آخر.

أما أنه مقبول، فلأن التخصص والاقتدار واستجماع المؤهلات المطلوبة، والإحاطة بعلم القضية المطروحة، هو الوضع الطبيعي لكل من يفكر في اقتحام هذا المجال، وغيره من المجالات الفكرية، حتى لا يُفتي الناس بلا علم، فيَضِلّ ويُضِلّ.. وأما بعض التحفظات والتخوفات التي تَرِد على الموضوع: من إقدام غير المؤهلين، وهذا أمر وارد على كل أمور الحياة الفكرية والعملية، ولا يمكن منعه، لكن في الغالب سوف يُحجم مَن لا أهلية له عن اقتحام هذا الموضوع الذي لا علم له فيه، ولا تصور له عنه، ولو حاول مباشرةَ الموضوعِ لعَرَّضَ نفسه للون من الزراية والسخرية والتجريح.

وفي تقديري أن ذلك المحذور أو الحالة الاستثنائية غير الطبيعية أو الخاصة، وهي واردة، لا يجوز أن تلغي عموم الدعوة إلى الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام: «**إذا حَكَمَ الحاكم...**»، خاصة وأن النهي القرآني عن القول بغير علم: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ (الإسراء:٣٦)، إضافة إلى عصمة الأمة والوعي الإسلامي العام والثقافة الشرعية الإسلامية وموازين الضبط الاجتماعي، تشكل حواجز شرعية وواقعية أمام اقتحام العاجزين عن ولوج هذا الباب، وإذا حاولوا الولوج فسوف تسقط فتاواهم واجتهاداتهم.. وإن سقط بسببها بعض الضحايا، إلا أن ذلك لا يقارن بمخاطر توقف العقل المسلم عن الاجتهاد. وهذا التدافع في هذا المجال، من سنن الحياة أيضاً.. ولو سلّمنا بذلك وألغينا الاجتهاد بسبب

بعض الجهلة وأصحاب النوايا السيئة، لعطّلنا الحياة الإسلامية، ودفعنا الناس إلى التفلت من شعائر الدين.

ونحن لا نستطيع عمليًا أن نمنع أي إنسان من إبداء رأيه واجتهاده، لكن الأمة الواعية قادرة على إسقاط فتاوى الظلم والجهل والسلطان والهوى والانحراف، كما أنها قادرة على إسقاط ثقافة الظلم والجهل والعمالة. فكم من الفتاوى التي سقطت من حياة الأمة الفكرية والعملية، لأنها لم تقنع حتى صاحبها.. وكم من الفتاوى كانت سببًا في إنقاذ أمة وإيقاظ وعيها، ووسيلة حركتها، وكانت أحد عوامل نهوضها.. فالأمة بما تمتلك من الوعي العام، تشكل ضبطًا اجتماعيًا يحاصر فتاوى السوء، لكن قد لا تلغيها، وسنن التدافع كفيلة بحماية الحق وإسقاط الباطل.. والذي نخشاه أن إغلاق باب الاجتهاد سداً للذريعة المتوهمة، وبحسن نية، قد أوقع في مفاسد كثيرة وكبيرة، ليس أقلها الحكم على العقل المسلم بالعطالة الدائمة والعجز المستمر، ومحاصرة خلود الشريعة، وفتح الباب على مصراعيه لامتداد الآخر في كل مجالات الحياة وشُعب المعرفة.

ولعلنا نقول: إن إغلاق باب الاجتهاد لم يؤد إلى محاصرة الفاسدين والمفسدين والمستشرقين والمنحرفين وعملاء الثقافات الضالة، فما زالوا يسرحون ويمرحون ويملأون بمفاسدهم وانحرافاتهم السوق الفكرية باسم التنوير والتحرير والعقلانية، وتحت شعار الألقاب الأكاديمية، وإنما فعل فعله فقط في الطيبين الصالحين الورعين الذين يتخوفون من الفتوى

والاجتهاد، مما أحدث فراغًا وأعطى فرصة للمتلاعبين والمتجرئين على شرع الله للعبث بالأحكام الشرعية، وخاصة في المجالات السياسية والاقتصادية، حيث تستخدم نصوص الدين لتسويغ المسالك المنحرفة ومحاولة إضفاء الشرعية عليها في المجتمع المسلم، ممن أجازوا لأنفسهم تسييس نصوص الدين، وحرَّموا على غيرهم تديين السياسة وتقويمها بشرع الله.

إن باب الاجتهاد لم يغلق كما هو واقع الحال إلا على أصحاب الورع والتقوى، وكأننا بذلك حبسنا أنفسنا، وكسرنا أسلحتنا بأيدينا، وأتحنا التفكير والتنظير والرأي لغيرنا.. وأعتقد أن أية ذريعة مهما بلغت، لا تصمد أمام حقيقة أن الله الذي أنزل الشريعة وجعلها خاتمة وخالدة، هو الأعلم بفساد العصور وتقلباتها ومعطياتها وأقدار التدين، وارتفاعها وهبوطها، فلا مجال لبشر كائنًا من كان أن يُحاصر الخلود ويعطل العقل ويلغي التفكير، ويحجر على فضل الله، خاصة وأن المفاسد التي ترتبت على إيقاف الاجتهاد عمليًا، أكبر بكثير من المفاسد التي توهم سدها بإيقافه.

ويكفي أن نقول: بأن إغلاق باب الاجتهاد، وإلغاء عمليات التفكير، وتعطيل النظر في النصوص في ضوء الواقع، والاجتهاد في إيجاد الأوعية الشرعية لحركة الأمة، جعل «الآخر» يتقدم، شئنا أم أبينا، لملء الساحة القانونية والسياسية والاقتصادية والتربوية والإعلامية والثقافية، كما جعله ينمو ويمتد بشُعب المعرفة على الأصعدة المتعددة

ما جعل مجرد اللحاق به يكاد يكون مستحيلاً، واستيعاب إنتاجه وتقويمه والحكم عليه في غاية الصعوبة، ذلك أن العقل المعطل المشلول هو عاجز أيضًا عن استيعاب إنتاج «الآخر» والحكم عليه وتقويمه، لأن هذا الاستيعاب هو في الحقيقة اجتهاد، ويلجه اليوم من يحسنه ومن لا يحسنه، سواء أسمينا ذلك اجتهادًا أم لم نسمه.

وقضية أخرىٰ: ذلك أن إغلاق باب الاجتهاد هو في حقيقة الأمر خروج من الواقع والمجتمع، والحاضر والمستقبل معًا، والانزواء في بعض الزوايا والتكايا التي تعاني من غُربة الزمان والمكان، وترك المجتمع «للآخر» يملأه بما يشاء.. وأخشى أن أقول: إن ذلك هو لون من الوقوع في فصل الدين عن الحياة أو فصل الحياة عن الدين، الذي نتنكر له كشعار، ونمارسه كواقع.

ولعل قَصْرَ الاجتهادِ والتقليد معًا على بعض أحكام العبادات -بالمعنى التقليدي- أو اقتصاره في مجمله على الفروض العينية، دون الفروض الكفائية -الفروض الاجتماعية- التي تُعنىٰ بقضايا الأمة في كل مجالات حياتها، وقَصْر الاجتهاد على المجال الفقهي التشريعي في قضايا الحلال والحرام دون التقدم إلى التخصص والاجتهاد في شُعب المعرفة ومجالات الحياة، ووضع نظريات وأفكار ونظم معرفية منطلقة من مرجعية شرعية، أدى إلى انزواء الإسلام عن المجتمع وما يتطلبه من رؤى وخطط وبرامج وأحكام، وتراجعه إلى دور العبادة، وهذا -كما لا يخفىٰ- لون من علمنة التدين الفعلية، سواء جاء ذلك بحسن نية أو بسوء طوية،

وسواء اعترفنا به أم لم نعترف، فهو واقع أصبح يحكمنا مهما حاولنا البرهنة على شمولية القيم الإسلامية، واغترفنا الأدلة من النصوص ومن حياة الصحابة، فواقعنا وعطاؤنا أكبر شاهد إدانة على ما ندّعيه، ومن كان قولُه يخالف فعلَه كأنما يوبّخ نفسه.

وقد يكون بعض وجوه المشكلة هنا، أن باب الاجتهاد أو مجاله ضُيِّق كثيراً قبل أن يُغلق، فاقتصر على توليد الأحكام الشرعية من بعض نصوص القرآن والسنة، بما اصطلح على تسميته بآيات الأحكام وأحاديث الأحكام التي اختلف في كميتها وعددها، وفي كل الأحوال لم تتجاوز الخمسمائة آية، وكأن بقية آيات القرآن الكريم التي شكّلت خير أمة أخرجت للناس لا أحكام فيها، وأنها نزلت للتبرك بتلاوتها فقط.. ولعل هذا العدد أو هذا التوجه إنما جاء بسبب معيار الاختيار الذي وضع، ولأن المجتمع الإسلامي كان ممتداً بالإسلام في جميع شُعب الحياة، وكان لا يلزمه إلا الاجتهاد التشريعي -بالمعنى الفقهي القانوني- دون الاجتهاد في سائر المجالات المعرفية والعملية الأخرى، حتى أصبح مدلول لفظ الفقه -إذا ما أطلق- ينصرف أول ما ينصرف إلى الفقه التشريعي، وأصبح ينظر من خلال هذا المدلول الاصطلاحي إلى كل قيم الإسلام وميراثه الثقافي، كما أصبح ذلك المعيار الذي يكاد يكون وحيداً لتدين الأمة وتطبيق الشريعة، بعيداً عن شُعب المعرفة ومجالات الحياة الأخرى.

لقد أدىٰ هذا التضييق والانكماش في المجال الاجتهادي إلى أن يسير الاجتهاد والفتوى أو الفقه الإسلامي خلف المجتمع، وبعيداً عنه في معظم

الأحيان، ليحكم على تصرفاته بالحِلّ والحُرمة، دون أن يمتلك القدرة على السير أمام تقدم المجتمع، ليضع الخطط والأوعية الشرعية لحركته، ويبتكر النظم المعرفية والمناهج التربوية لتنشئته.. أو بمعنى آخر، لم يتقدم الاجتهادُ المجتمعَ لبيان الحلال وفعله وإثارة الاقتداء به، وحمايته من فعل الحرام، بدل السير خلفه، وترك تلك المجالات الخطيرة والمهمة لعبث العابثين، الذين يحاولون جاهدين تغريب المجتمع والعمل على استلابه الحضاري.

وجانب آخر في هذه القضية لا يقل خطورة عما سبق، وهو الإقدام على ممارسة الاجتهاد الفكري والفقهي لقيم الإسلام وميراثه الثقافي والسياسي، أو ما يسمى التفسير التاريخي لحركة مجتمعه، في ضوء النظريات والمعايير التي شاعت في مجتمعات أخرى، من قِبَل أعداء الإسلام وصنائعهم في الداخل الإسلامي، ممن أتقنوا فن العمالة الثقافية، وهي الأخطر من العمالة السياسية على المدى البعيد، حيث بدأوا يخرجون على أبناء المسلمين في المدارس والمعاهد والنوادي والصحافة وأجهزة الإعلام باجتهادات ونظريات، يحاولون الارتكاز فيها إلى القيم الإسلامية، ليوجدوا لأنفسهم وأفكارهم المشروعية في أوساط المسلمين.

وهنا ومن خلال رد الفعل الطبيعي، كان لابد أن يتحرك أصحاب الغيرة على الإسلام وحماية نصوصه وتاريخه من العبث، ليجتهدوا في الرد والتفنيد لهذا العبث، وبذلك اقتصر الاجتهاد الفكري والفقهي معًا على مجال الفكر الدفاعي، الذي حوصر واستنزف في جانب الحماية

والدفاع عن الإسلام، ولم يكن له عطاء في مجال التنمية والتطوير وسائر المجالات الأخرى، حيث لم يعد همنا إلا الرد على زيد وعمرو، ممن استنبتوا في المعاهد والجامعات العربية والأجنبية، هذا عدا عدد من المنابر الفكرية، والإعلامية الأخرى.

ولعل هذه الإصابة، وغيرها كثير، إنما لحقت بنا بسبب تضييق مجال الاجتهاد وقصره على المجال التشريعي، أو بسبب إغلاق باب الاجتهاد ابتداءً بذريعة الخوف من العبث والفساد.

إضافة إلى استصدار حكام الظلم والاستبداد السياسي فتاوى مفصّلة على مقاسهم، لإعطاء تصرفاتهم المشروعية الاجتماعية والتغرير بالجمهور المسلم، الأمر الذي أدى أيضًا إلى انسحاب الكثير من العلماء العاملين من الساحة، حماية لدينهم وعِرضهم، حتى لا يفتنوا في دينهم، وشاعت في الساحة الثقافية والفقهية النصوص التي تدعو إلى العزلة تجنبًا للفتنة.

ولقد ساهم بصناعة هذا التخوف -في رأيي- أيضًا تلك الشروط التعجيزية، التي يمكن أن يصل أمر توفرها إلى درجة الاستحالة بالنسبة لأهلية الاجتهاد.. وعلى الرغم من أن إغلاق باب الاجتهاد هو اجتهاد، ووضع شروط لأهلية الاجتهاد هو اجتهاد أيضًا قابل للنظر والتعديل والمراجعة في ضوء الظروف والحاجات، فإن هذا الاجتهاد في إغلاق باب الاجتهاد صار أكثر قدسية من النصوص الداعية للاجتهاد والتجديد في الكتاب والسنة، ذلك أن النص ينظر فيه بفهم جديد قويم

في ضوء الظروف والمتغيرات، ويجتهد في محل تطبيقه وتنزيله ومدى الاستطاعات والإمكانية لذلك.

ولعل من المفارقات العجيبة حقًا أن تأخذ القضية صفة القدسية والعصمة، والتي لا يجوز أن تُمَس، علماً بأن الأدوات المعرفية والتعليمية والتقنية والمعلوماتية التي تتطلب إعادة النظر في شروط أهلية الاجتهاد، قد وفرت للإنسان إمكانات هائلة في مجال توفير المراجع والمصادر واستدعاء المعلومة والحفظ المنضبط، مما جعل هذه الأمور متقدمة على الارتكاز على الحفظ والرواية، الذي اقتضاه منهج النقل والمشافهة، هذا بالإضافة إلى أنه أصبح من المستحيل على أي إنسان كائنًا من كان في عصر تدفق المعلومات وتبحرها أن يحيط بشعبة واحدة فقط من شُعب المعرفة، حيث لا يتسع لا علمه ولا عمره لذلك، ونحن ما نزال نحاول ونصر على التعامل مع كل المشكلات والمتغيرات بالشروط نفسها والوسائل نفسها.

إن أهل الخبرة والاختصاص في كل مجال يقدّمون للإنسان المجتهد خلاصة معارفهم، فما عليه إلا أن يتمتع بأهلية النظر الشرعي، ويتعامل مع هذه المعطيات، للوصول إلى ما يظن أنه حكم الإسلام في القضية.

وعندي أنه بالإمكان التفكير في تقسيم الاجتهاد إلى اجتهاد فكري واجتهاد فقهي تشريعي.. وعلى الرغم من أن الاجتهاد بأشكاله هو فقهي بالمصطلح العام للفقه، وفكري أيضًا لأنه جاء ثمرة للتفكير وإعمال

النظر، فإن هذا التقسيم الفني فقط يمكن أن يساهم بتحريك قضية الاجتهاد ويخفف من عقدة الخوف التي تحتل نفوسنا وتشل حركتنا الذهنية.

فالاجتهاد الفقهي هو استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الكتاب والسنة، في ضوء مراتب الحكم الشرعي، بالكيفية المعروفة عند أهل الاختصاص، مع ضرورة إعادة النظر في الشروط التي وضعت لأهلية الاجتهاد، في ضوء ما توفر من تقنيات ومعلومات ووسائل حفظ واسترجاع.

أما الاجتهاد الفكري فهو الساحة التي تسع المسلمين جميعاً، وذلك بعد أن تتوفر لكل واحد منهم مرجعية شرعية أو ثقافة شرعية، ورؤية إسلامية شاملة للحياة بشعبها وميادينها المختلفة، تشكل قدراً مشتركاً لكل الاختصاصات المعرفية هي أشبه بضوابط منهجية للامتداد بالاجتهاد، والنظر لكل اختصاص في ضوء القيم الإسلامية، وإطلاق العقل المسلم من عقاله ليتعامل مع النص بحرية وطلاقة، حتى يصبح قادراً على إنتاج فلسفة إسلامية تربوية واقتصادية وسياسية وإعلامية وإدارية وتنموية. . .الخ، في جميع العلوم الإسلامية والإنسانية، ويصبح هذا الاجتهاد الفكري ساحة للتفاعل والتفاكر والحوار، يتم فيها التخطيء والتصويب والمراجعة، بدون عقد خوف، وعندها تصمد السنة وتهزم البدعة، ويتقدم العقل وتهزم الخرافة، ويُبادر بالعمل وتحاصر الفتن، وتتبلور رؤى فكرية ميدانية ذات مرجعية إسلامية تخصب العقل

وتنميه، وتمتد إلىٰ مجالات التخصص جميعًا، وترتقي بالأمة المسلمة وتمكنها من حمل رسالتها وإلحاق الرحمة بالناس.

ولنا في ذلك تجربة تاريخية غنية عندما تبلور الفكر الإسلامي في عصر تأسيسه وازدهاره، وجاء من ثمرات النظر العقلي في كتاب الوحي والوجود، فكانت المرة الأولى في تاريخ الحضارة الإنسانية أن تبلورت علوم الدنيا متدينة بالدين، ونشأت حول الوحي وعلومه مجالات معرفية وفكرية تمثلت فيها إبداعات الإنسان المسلم في مختلف العلوم النظرية والتطبيقية، محققة فريضة النظر والتفكير والتدبر، إثراءً لوجدان المسلم، وارتقاءً بعقله، وتحقيقًا لأسباب تمكينه وخلافته في عمران الكون، وفقًا لمقاصد الشريعة وضوابطها المنهجية.

والسبيل إلى ذلك اليوم، يتمثل في تأسيس وإنشاء أعمال مؤسسية في المجالات المتعددة، بإقامة مراكز البحوث والدراسات والأندية الفكرية والثقافية، ومراكز المعلومات، وتشكيل حلقات للبحث والحوار والتفاكر والتشاور، ولابد أن تتوفر هذه المراكز على بعض المشاركين المتخصصين بالقضايا الشرعية إلى جانب شعب المعرفة الأخرى، لأن اتخاذ القرار والصناعة الفكرية والتقنية والقرارات المصيرية والخطط الاستراتيجية، أصبح يشارك فيها اليوم أكثر من تخصص لتأتي الرؤى والمناهج نضيجة ومدروسة من أهل ذكرها، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأنبياء:٧). وقال: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر:١٤) وقال: ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ (الفرقان:٥٩).

إن قيام العمل المؤسسي الذي يتوفر على شُعب المعرفة جميعها، هو الذي يمكّن من رؤية الواقع واستيعابه بشكل علمي وموضوعي، أي يحقق فهم الواقع، ذلك أن من أهم مظاهر أزمة الاجتهاد اليوم أيضًا، أن التركيز في شروط أهلية الاجتهاد انصرف في معظمه إلى معرفة وفقه النص في الكتاب والسنة، أو إلى تحرير النص وبيان صحته، وهذا المطلب أو هذا الفقه لا شك أنه من الأبجديات التي لا تتحقق القراءة والكسب إلا بها، ولا تتوفر المعيارية والموازين للأشياء إلا فيها، ولكن هناك جانباً آخر على قدر من الأهمية، وهو يعتبر أحد طرفي المعادلة الغائبة في عملية الاجتهاد بشكل عام، وهو فهم أو فقه محل النص وموطن تنزيله، إلى جانب فقه النص، أي لابد من فقه النص وفهم الواقع الذي يُراد للنص أن يقوِّمه وينزَّل عليه، وفي هذا لا يكفي حفظ النصوص، بل لعلنا نقول: إن فقه النص لا يُتوفر على حقيقته إلا بفهم الواقع.. وإذا كانت ساحة الاجتهاد تتسع لما لا نص فيه، فإن الاجتهاد في مورد النص ومحله والنظر في توفر أسباب تطبيقه قد يكون آكد، وهذا أمر غفل عنه كثير من المسلمين، لذلك انكفأوا عن استدراك بعض العلوم الاجتماعية، والاختصاصات المتعددة، التي تشكل مفاتيح فهم المجتمعات واستطاعاتها ووضع الخطط التربوية لتأهيلها بالنص، لتصبح جاهزة لتطبيقه.

ولعل النظر في قوله تعالى: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة:١٢٢)، يعطي ملمحًا لهذا الأمر، ويشير إلى بعض الأبعاد

المطلوبة لتوفر أهلية الاجتهاد وتكاملها، فالنفرة كما هو معلوم وشائع عُرفًا أكثر ما استعملت في الاستجابة السريعة للجهاد القتالي، علمًا بأن ميدان المعركة غير مقتصر على مجال بعينه، أو على الجهاد بمعناه الخاص -الجهاد القتالي- وإنما يتعدى إلى ميدان المجاهدة في جميع مجالات الحياة.. فالنزول إلى الميدان وإبصار الواقع الذي عليه الناس، ومعرفة مشكلاتهم ومعاناتهم واستطاعاتهم وما يعرض لهم، وما هي النصوص التي تنزل على واقعهم، في مرحلة معينة، وما يؤجل من التكاليف لتوفير الاستطاعة، إنما هو فقه الواقع، وفهم الواقع إلى جانب فقه النص.. فالاهتداء إلى السبيل الصحيحة لا يتحقق للقاعدين والمنعزلين عن الواقع والميدان، وإنما يتوفر للعاملين في ميادين الحياة كلها، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، فالاهتداء إلى السبيل وفقه المقاصد والمخارج، إنما يتحقق بالنزول إلى ساحة الحياة بميادينها المختلفة، والمجاهدة بكل أنواعها وأشكالها.

لذلك يمكن القول: بأن الله سبحانه وتعالى ناط تحصيل الفقه بالنفرة، واستيعاب واقع المجتمعات، ومعرفة طبيعة التحديات، والاهتداء إلى سبيل التعامل معها، أما القعود والانعزال والاقتصار على حفظ النصوص وتفسيرها بالفراغ، فلا يمنح فقهًا ولا يبني مجتمعًا.

ويمكن أن يتحقق هذا الملمح أيضًا -ولو من بعض الوجوه- بالنظر في دعاء الرسول ﷺ لابن عباس بقوله: «**اللهم فقِّهه في الدين، وعلِّمْه التأويل**» (رواه أحمد عن ابن عباس)، ذلك أن من أهم معاني علم التأويل: معرفة المآلات والعواقب وفقه السنن الاجتماعية والنفسية التي توصل إليها، والتي لا تقل أهمية للعالِم عن فقه نصوص الدين.. إن علم المآلات والعواقب، أو فقه قيام وسقوط المجتمعات، وكيفية تحقيق الشورى والاستخلاف وإقامة العمران والعدل، هو فقه ترشد إليه النصوص وتحض عليه، ويحققه ميدان الحياة.. وليس التأويل الوارد في دعائه عليه الصلاة والسلام، مقتصراً على معرفة المعاني والتفسير، وإنما الإدراك لأبعاد التنزيل كلها، وتصور العواقب المترتبة عليه، التي سوف تعود بلا شك على كيفية التعامل مع النص بما يمكن أن نطلق عليه: فقه التنزيل أو اجتهاد التنزيل، أو فقه المحل ورؤية مستقبل التطبيق، فالعزلة عن ميادين الحياة والخروج من الواقع لا يمنح فقهاً، ولا يهدي إلى سبيل، ولا يكتشف سنة، ولا يرى آية، لا في الأنفس ولا في الآفاق.

وقد يكون من المفارقات الغريبة والعجيبة حقًا بين الواقع الذي نحن عليه والواجب أو الهدف الذي نسعى إليه، تلك المساحة التعبيرية الكبيرة التي أفردها القرآن لبناء العقل المسلم، ووظف لها دراسة الفعل التاريخي كله، ودعاه من خلال ذلك إلى التفقه والتعلم والتدبر والنظر والبحث والاعتبار والاستدلال والملاحظة والبرهان، وقدم له نماذج من المناظرة والمفاكرة والمشاورة والمباهلة، وكل ذلك من الأمور التي تعتبر

محرضات حضارية وثقافية، ودافعة للارتقاء والكشف والإفادة من عبرة الماضي، ولفت النظر إلى بصارة المستقبل.

ولم يكتف القرآن بذلك، بل حماه في رحلة التفكير من المجازفة، وحصنه من الإصابات، وضبطه بضوابط الوحي المعصوم، ووفر طاقاته وجهده، ومع ذلك أصابه الجمود والتحجر والانطفاء والتوقف عن الاجتهاد، ومرت حقب ثقافية يمكن أن نطلق عليها: «ثقافة التخلف والارتماء على الآخر»، أوقعت أدبياتها المسلمين في الثنائية والانشطار الثقافي، وذلك عندما وضعت العقل مقابل الوحي، وجعلت المسلم أمام هذا الخيار الصعب، مما أنتج نماذج مشوهة تدعي اعتماد الوحي بلا عقل، أو بسبب من رد الفعل تعتمد العقل بلا وحي، فكان الضلال وكان الضياع، وكأن العقل والعطاء العقلي أصبح تهمة أو جريمة، عند بعض السذج والبسطاء من أصحاب الثقافة الشرعية الهشة، حتى أصبح يطلق على بعض الباحثين: بالعقليين كوصمة عار، وكأن أهل الدين والوحي لا عقل لهم، وإنما من أبرز سماتهم تعطيل عقولهم، وأصبح بعض من يلهثون وراء الفلسفة وجدلياتها بعيداً عن هدايات الوحي ومعرفته يتهمون أصحاب التدين والوحي بالتخريف والحشوية والجبرية وفقدان الإرادة والفاعلية!!

وأعتقد أن المعادلة الصعبة هي في استمرار هذه الثنائية، التي ما تزال تفعل فعلها في الساحة الثقافية، مع العلم أن أول ما بدأ الإسلام بعلاجه هو قضية التوحيد والوحدانية وإزالة الثنائية بين العلم والدين، بين الوحي

والعـقـل، فـلا عـقل سليم معطاء بلا وحي مـوجّه وهادٍ، ولا وحي مـؤثر وبانٍ بلا عقل متلقٍ ومجتهد وممتد بأحكام الوحي، ذلك أن العقل مناط التكليف، وهو أداة الاجتهاد والمجاهدة.

ولا أدري بأي مسوغ يجوز أن يوقف ويعطل ويجمد ويرفع العلم بمحاصرة العقل في الواقع الثقافي الإسلامي؟!

وعندما ندعو إلى تحقيق خلود الإسلام، والاجتهاد والتجديد في تنزيله على الواقع، فإن ذلك ليس تبديلاً لآيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، وإنما يعتبر فهمًا جديداً للآيات في ضوء الواقع، وعودة إلى الينابيع الأولى ومعايير الكتاب والسنة المعصومة، وعدم التوقف عند فهوم البشر المظنونة، التي جاءت استجابات لواقع معين.

والتجديد الذي ندعو له، لا يعني القفز من فوق الاجتهادات في مختلف العصور، أو التقليل من قيمتها كثروة ثقافية، لأن ذلك ليس من العقل ولا النقل ولا المنهج العلمي الصحيح، خاصة وأن كثيراً من الاجتهادات خضعت لاختبار الزمن والواقع التطبيقي، وصقلتها الأيام، وأثبتت جدارتها وصوابها.. لذلك لابد منهجيًا من استيعابها واستصحابها في رحلة العودة إلى النصوص، حيث إن القفز من فوقها وإسقاطها من رحلة الاجتهاد، فيه من الخطورة ما يعدل فعل من نقل القدسية إليها والاكتفاء بها عن قيم الكتاب والسنة، وطبيعة خلودها الممتد على الزمن.

وما أعتقد أن الله أذن للعقول أن تعمل في عصر وتجمد في عصر، ولو كان ذلك كذلك لما كان الإسلام خالداً، ولوقعنا بما نأخذ على «الآخر»، من ادعائه بأن الإسلام ماضياً انتهت صلاحيته لظرفه التاريخي ومكانه الجغرافي.

وقضية أخرى قد ترد في هذا السياق، وهي أن كثيراً من الاجتهادات في تاريخنا الفقهي والثقافي، بنيت على أدوات ووسائل معرفية جاءت نتيجة الملاحظة واستقراء الوقائع والظواهر في ضوء الإمكانات والوسائل المتوفرة، حيث كانت وسائل المعرفة التي أنتجت تلك الاجتهادات هي المتاحة في ذلك الوقت، ومن ثم تطورت أدوات البحث ووسائل المعرفة بدرجات هائلة، حتى أصبحت نتائجها المعرفية والعلمية يقينية في مجالات متعددة، من مثل مجالات البيئة والغذاء وأنواع الطعام والشراب، والحمل والولادة، والحيض والنفاس، والتقويم وحساب الوقت بدقة، حتى أصبح التقدير ممكنًا ويقينيًا إلى سنوات كثيرة قادمة، وفي مجال الحفظ والاسترجاع، والإحصاء والاحتمالات، والنفع والضرر للقضايا الإنسانية.

لذلك أصبح من الضروري العدول عن هذه الاجتهادات الظنية القائمة على المقايسة والاستنتاج والاستقراء والملاحظة ودلالاتها الظنية إلى ما أصبح متيقنًا وقطعيًا من الناحية العلمية، حيث لا يجوز العدول عن القطعي المتيقن إلى الظني المرجوح.

وبعـد :

فـالكتـاب الذي نقـدمـه اليوم في السلسلة، يعتـبـر محـاولة جـادة ومدروسة، وحسًا متقدمًا بأهمية وضرورة العمل المؤسسي الذي ما يزال غائبًا عن الواقع الإسلامي بالشكل المطلوب، وتنمية الشعور به والمسؤولية تجـاهه، والتنبـه إلى بعض المخاطر والمعـوقـات التي يمكن أن تلحق به.. فـالعـمل المؤسـسي أصبح سـمـة العـصر الذي لم تعـد تـنفع به الجـهـود والاجـتـهـادات الفـردية غـير المتكاملة والمتناسـقـة، ولم تعـد تنفع معـه الحسابات الإقليمية أيضًا.. فهـو في الحـقـيقـة محـاولة للإفادة من كل الخبرات، وتأكيد مبدأ الشورى والتدريب عليه، والحد من النزوع الفـردي الذي لا يؤدي فـي عـمومـه إلا إلى نمو ظاهرة الفردية والتبعثر، وتفويت الكثير من الخير.

لقد آن الأوان للتحول من بعض قضايا فقه الفرد التي أُنضجت حتىٰ كادت تحترق، إلى الاهتمام بفقه الأمة الغائب، بالأقدار المطلوبة.. من فقه الفـروض العينيـة إلى فـقـه الفـروض الكفـائية، في مجـال التنمـيـة والبيئـة والسياسة والاقتصاد والإعلام والتربية والإدارة والعمران، والسنن الفـاعلة في الحيـاة، وعوامل السقوط والنهوض والوحـدة والوحـدانية.. ذلك أن المطلوب اليوم أكثر من أي وقت مضىٰ، الاجـتـهـاد في فـقـه الأمة والدولة والمؤسسة والشركة، والقانون العام والقانون الخاص، والعلاقات الدولية، ومعاهدات السلم والحرب... الخ.

إن المطلوب حـقـيقـة: الاجـتـهـاد في بناء الرؤية الإسلامية، في النظر للقضايا الدولية والمحلية، وكيفية التعامل معها، وبناء المرجعية الشرعية التي تشكل الضـابط المنهجي على مستوى الفرد والجماعة، والتحول من

الإحساس بأهمية العمل المؤسسي والاجتهاد الجماعي إلى الإدراك الكامل لأبعاده المتعددة، وإقامة المؤسسات ومراكز البحوث والمعلومات والدراسات وتشكيل اللجان المصاحبة، التي تتوفر على الاختصاصات المتعددة، بحيث تكون موازية للمجامع الفقهية التشريعية، وتوسيع مجال الفقه من الفقه التشريعي إلى الفقه الحضاري بشكل أعم، والإفادة من التقنيات الحديثة والمعلومات التقنية في النظر للأمور، والإفادة من التقدم في وسائل الاتصال والإعلام لاستطلاع جميع الآراء، ولتحقيق الإحاطة بالأمور، والخروج بالأمة من البلبلة الفكرية، وحالة التخاذل الثقافي التي تعاني منها.

وقد لا تكون المشكلة كلها في كيفية تشكيل مجامع الفقه أو مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ووضع معايير اختيار الأعضاء، وإحكام الضوابط لاستقلاليتها، وآلية تحييدها وحمايتها من عوامل التأثير عليها وتوجيه قراراتها، وإنما المشكلة الأهم أيضاً، في طبيعة الموضوعات التي تعرض لها وتناقشها، ومدى أهميتها وعلاقتها بنمو المجتمع وتقدمه وحمايته في المجالات المتعددة.

ولعل أولى المهام المطلوبة، لاسترداد فاعلية العقل المسلم، تكمن في التخلص من عقدة الخوف من الاجتهاد، والإلقاء بالتبعية في الركود على الدولة أو العدو الخارجي، ذلك أن الإنتاج الجيد يطرد الإنتاج الرديء من الساحة، وهو الأقدر على البقاء والثبات في الأرض من الثقافات الغثائية الهشة المنفصلة عن الوحي أو المحاصرة له، ذلك أن المؤسسات الفكرية والفقهية والثقافية هي التي تشكل الارتكاز الحضاري والعمق الثقافي والرؤية المستقبلية للأمة.

والله المستعان والهادي إلىٰ سواء السبيل.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه.

أما بعد: فإن الله جل وعلا شرع الإسلام ليكون منهج البشرية، الذي ينظم أحوالها في مختلف البلدان والأزمان والبيئات، وفي كل شؤون ومناحي الحياة، وناط باتباعه سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، وجعل الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع والأديان، فاقتضى ذلك أن يكون نظامها شاملاً في معالجاته وأحكامه لكل زمان ومكان.

وإذا كان الشمول من أبرز خصائص الشريعة، فإن تحققه واستمراره منوط بالاجتهاد في استنباط الأحكام، وذلك لأن نصوص القرآن والسنة متناهية ومحددة، وقضايا البشر ووقائعهم غير متناهية ولا محددة[1]، فكان الاجتهاد هو السبيل إلى فهم تلك النصوص، لتظل تمدنا بالأحكام لكل الوقائع والمستجدات، وهذا ما سار عليه فقهنا الإسلامي في استنباطه للأحكام، وبذلك أمد الحياة بحلوله الشرعية التي استوعبت كل قضايا الشعوب والمجتمعات، في كافة الأقطار التي فتحها الإسلام، وظل عطاؤه في

---

(١) قال الشهرستاني: «وبالجملة نعلم قطعًا ويقينًا أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعًا أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضًا، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعًا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد» الشهرستاني. أبو الفتح محمد بن أبي القاسم [ت٥٤٨هـ]، الملل والنحل، مطبعة محمد علي الصبيح وأولاده، القاهرة، ١/١٩٩، ٢٠٥.

نماء وازدياد يوم أن كان رائده الاجتهاد، ولكنه جمد عندما جمد المسلمون وقصروا في قيامهم بواجب الاجتهاد.

وما أحوج أمتنا اليوم إلى إحياء الاجتهاد، لتعود بذلك هيمنة التشريع الإسلامي على واقع الحياة وأحكامها، وتسعد الأمة في دنياها وأخراها، ويحفظها من الذوبان أو الخضوع لهيمنة النظم الوضعية المخالفة للإسلام.

وقد أدرك علماؤنا أهمية موضوع الاجتهاد، فتناولوه بالدراسة وأشبعوه بالبحث من كل جوانبه، وصار لزامًا على من يريد بحثه من جديد أن يتناوله من جوانب وزوايا جديدة، ليشكل إضافة يثري بها موضوع الاجتهاد، ولهذا فقد رأيت أن أتناول بحث الاجتهاد من زاوية أرى فيها جدة، ولها أهمية كبرى في هذا العصر، ويتمثل ذلك في بحث موضوع «الاجتهاد الجماعي»، والجديد في هذا البحث هو تناول الاجتهاد الجماعي بالدراسة والبحث الشامل، وصياغته في منهجية متكاملة، مستفيداً في ذلك من المسائل المتناثرة التي ذكرها العلماء عن الاجتهاد الجماعي، أثناء تناولهم للاجتهاد بشكل عام.. ولم يفرد العلماء السابقون «الاجتهاد الجماعى» بالبحث، أو يجعلوا له باباً مستقلاً في أبواب أصول الفقه، وإنما جاء حديثهم عنه ضمن مسائل متفرقة في أكثر من موضوع، فكان لابد من جمع ذلك الشتات، وصياغته في قالب منهجي، يتناول الاجتهاد الجماعي كموضوع رئيس وبارز، ومستقل في الاجتهاد.

وقد اهتم علماؤنا المعاصرون[1] بالدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، إلا أني لم أعثر على دراسة منهجية متكاملة لهذا الموضوع، وكل ما وجدته عنهم هو الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي، دون الخوض في تفاصيله وأحكامه

---

(١) سيأتي تفصيل كلامهم في المباحث القادمة.

ومجالاته[1]، مما جعل موضوع الاجتهاد الجماعي بحاجة إلى دراسة مستفيضة تستوعب كل جوانبه، وتتقصى كل موضوعاته بدقة وتعمق، وقد حاولت أن أقدم شيئًا من ذلك، مستمداً معلوماتي من مصادرنا العلمية ومراجعنا التراثية، مع نظرة إلى واقعنا المعاصر ومتطلباته، وهي محاولة قد يشوبها الكثير من القصور، ولكن ذلك جهدي.

وأما جانب الأهمية في هذا البحث، فيتمثل في الأهمية البالغة للاجتهاد الجماعي وشدة حاجة أمتنا إليه، وسيلةً لاستنباط الأحكام، وعلاجًا للمشكلات.. وتفصيل هذا في فصل: «أهمية الاجتهاد الجماعي».

وقد جعلت خطتي لدراسة هذا الموضوع على النحو الآتي:

الفصل الأول: أدرت البحث فيه حول: «تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه»، فتناولت تعريفه، وأظهرت الفروق بينه وبين الاجتهاد الفردي وبين الإجماع، كما بينت مراحل تاريخ الاجتهاد الجماعي في فتراته الأربع: عهد الصحابة، ثم عهد الأئمة، ثم عهد الجمود، ثم العصر الحديث، ثم تناولت الشروط التي يجب توفرها في المجتهد، وانتهيت بمناقشة ما يجب توفره من تلك الشروط في عضو المجمع الاجتهادي.

الفصل الثاني: خصصته لبيان أهمية الاجتهاد الجماعي، من حيث تحقيقه لمبدأ الشورى في الاجتهاد، وكونه أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وما يقوم به من سد للفراغ الذي أحدثه غياب الإجماع والمجتهد المطلق، وكذا تيسيره للاجتهاد ومنعه للأسباب الداعية إلى توقيفه، وكذا

---

(١) كتب أحد الباحثين المعاصرين [د. العبد خليل]، بحثًا قصيراً عن الاجتهاد الجماعي وأهميته في هذا العصر، نشرته مجلة «دراسات» [تصدر عن الجامعة الأردنية]، العدد العاشر، ١٩٨٧م، وهذا البحث أشبه بمقدمة عن الاجتهاد الجماعي، ولم أعثر على أي بحث آخر كُتب في الموضوع.

منعه للمخاطر الناتجة عن الاجتهاد الفردي، وأنه أنجع وسيلة لمعالجة المستجدات في هذا العصر الذي تشابكت فيه الأمور، وتعقدت القضايا، كما بينتُ دوره في تحقيق التكامل بين المجتهدين، ودوره في توحيد التشريعات للأمة الإسلامية.

أما الفصل الثالث: فقد تناولت فيه «حجية الاجتهاد الجماعي»، فناقشت أقوال العلماء في حجية رأي الأكثرية، هل هو بمنزلة الإجماع الأصولي، أم أنه حجة ظنية يكون الأخذ بها أولى من غيرها؟ كما ناقشت اتجاه العلماء المعاصرين، الذين ذهبوا إلى أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي الذي تحقق في صدر الإسلام على يد الصحابة، وسمي بعد ذلك إجماعاً، ثم أنهيت الفصل بما أميل إليه في الموضوع.

وأما الفصل الرابع: فقد عالجت فيه «المجالات الأساسية»، التي ينبغي أن يتناولها الاجتهاد الجماعي، وركزتها في ثلاثة محاور: الاجتهاد الجماعي في المستجدات.. الاجتهاد الجماعي في انتقاء الراجح من أقوال السابقين، والأنسب لواقع الأمة في هذا العصر.. الاجتهاد الجماعي فيما يتغير لتغير أساسه أو تغير زمانه ومكانه.. وذكرت أثناء ذلك الاعتبارات التي تجعل هذه المجالات هي أهم ما يجب أن يتناوله الاجتهاد الجماعي.

وجاء الفصل الخامس ختاماً لهذا البحث، فعالج وسيلة الاجتهاد الجماعي في هذا العصر، حيث تناولتُ فيه (المجمع الفقهي العالمي) من حيث أهميته، وأهدافه، والأسس العامة لتكوينه، ومدى استقلاله عن هيمنة الآخرين، ثم تكلمت عن تقييم العلماء للمجامع الفقهية الموجودة، وأنهيت الفصل بما أراه مقترحاً لتطوير المجامع الموجودة وتوحيدها، والنموذج الذي ينبغي أن يكون.

الفصل الأول:
تعريف الاجتهاد الجماعي وتاريخه وشروطه

المبحث الأول: تعريف الاجتهاد الجماعي

سنعرض في هذا المبحث لتعريف الاجتهاد في اللغة، ثم التعريف العام للاجتهاد في اصطلاح الأصوليين، ثم التعريف الخاص بالاجتهاد الجماعي.

تعريف الاجتهاد لغة:

الاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجَهد والجُهد بفتح الجيم وضمها، وهو الطاقة[1]، ورد في لسان العرب: الجهد الطاقة، وجهد يجهد جهداً أي جد، والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود[2]، والاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، وهو افتعال من الجهد[3]، وصيغة «الافتعال» تدل على المبالغة في الفعل، ولهذا كانت صيغة «اكتسب» أدل على المبالغة من صيغة «كسب».. ويفهم من هذا أن الاجتهاد لغة: بذل الجهد واستفراغ الوسع في تحصيل أمرٍ من الأمور التي تستلزم كلفة ومشقة فقط، ولا يستعمل

---

(١) ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم [ت:٧١١هـ]، لسان العرب، ط دار لسان العرب، بيروت، ج٣، ص١٣٣.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص١٣٥.

(٣) الفيروز آبادي: مجد الدين [ت.٨١٦]، القاموس المحيط، ١٣٨٦هـ، طبعة دار صادر، بيروت، ج١، ص٢٩٧. والفيومي: أحمد محمد [ت:٧٧٠هـ]، المصباح المنير في غريب شرح الكبير، ١٣١٦هـ، طبعة بولاق الثانية، ج١، ص١٢٢.

فيما ليس كذلك، فيقال: اجتهد في حمل حجر الرحاء، ولا يقال: اجتهد في حمل حصا[1].

التعريف العام للاجتهاد في اصطلاح الأصوليين:

ذكر الأصوليون تعريفات كثيرة للاجتهاد، ليس لنا حاجة هنا إلى ذكرها ومناقشتها[2]، وإنما نكتفي بالتعريف الذي نراه أقرب إلى التعريف الجامع المانع، ونجعل هذا التعريف هو المختار.

التعريف الاصطلاحي للاجتهاد: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعي»[3].

---

(١) وقد نقل هذا المعنى علماء أصول الفقه عن أهل اللغة، انظر الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد [ت:٥٠٥هـ]، المستصفى من علم الأصول، ١٣٢٢هـ، المطبعة الأميرية، مصر، ج٢، ص٣٥٠، وابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد [ت:٦٢٠هـ]، روضة الناظر وجنة المناظر، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ص١٩٠. والآمدي: سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد [ت:٦٣١هـ]. الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ج٣، ص١٦٢.

(٢) لقد تعددت واختلفت تعريفات الأصوليين للاجتهاد، وكثرت مناقشاتهم واعتراضاتهم، ويعود السبب في ذلك التعدد والاختلاف إلى أمرين:

الأول: اختلافهم في تكييف الاجتهاد، فبعضهم ذهب إلى أن الاجتهاد هو فعل المجتهد، وبعضهم ذهب إلى أن الاجتهاد صفة قائمة بالمجتهد.. فالأول عرّفه بأنه استفراغ الجهد أو بذل الوسع، والثاني عرّفه بأنه ملكة بالمجتهد تجعله قادر على تحصيل الحجج.. ومال أغلب العلماء إلى المفهوم الأول، ولم يذهب إلى المفهوم الثاني إلا النادر.

الثاني: اختلف العلماء من حيث الحكم الذي يثبت بالاجتهاد هل هو قطعي أم ظني، فالقائلون بأنه قطعي عرّفوا الاجتهاد «بأنه بذل الجهد لطلب العلم بالأحكام الشرعية»، والقائلون بأنه ظني عرّفوا الاجتهاد «بأنه استفراغ الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي»، انظر د. نادية العمري في كتابها «الاجتهاد في الإسلام»، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص١٩-٢٨.

(٣) هذا تعريف ابن الحاجب، جمال الدين أبو عمر عثمان بن عمر بن أبي بكر [ت:٦٤٦هـ]، مختصر المنتهى، ١٣٢٦هـ، مع شرحه للعضد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، وهو قريب من تعريف الغزالي، وبه عرّف ابن السبكي الاجتهاد، بعد حذف «شرعي» لأن الحكم يغني عن كلمة شرعي في نظره، وإلى نفس مضمون التعريف اتجه كل من الآمدي والحسين بن القاسم الزيدي، انظر الغزالي، المستصفى، ٢/٣٥٠. والسبكي، جمع الجوامع، ٢/٢٧٩.

شرح التعريف:

«استفراغ الوسع»، المراد به أن يبذل الوسع في طلب الحكم، بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب[1].

والاستفراغ جنس، يشمل استفراغ الفقيه[2] وغير الفقيه، فقيد الاستفراغ بالفقيه ليخرج غير الفقيه، فإنه وإن استفرغ جهده لا يسمى اجتهاداً[3]، ولم يقل في التعريف «استفراغ المجتهد الوسع»، لأنه يلزم منه الدور، إذ تكون معرفة الاجتهاد متوقفة على المجتهد، ومعرفة المجتهد متوقفة على الاجتهاد في هذا التعريف.

وقوله: «لتحصيل ظن»، إنما هو لبيان أن المجتهد فيه إنما هو الظنيات، أما القطعيات فلا اجتهاد فيها، ويدخل في الظني ما كان مستفاداً من دليل ظني الثبوت، أو ظني الدلالة، أو ظني الثبوت والدلالة معاً.

وقوله: «بحكم شرعي»، ليخرج غيره من الحسيات والعقليات، لأن الكلام هنا إنما هو عن الاجتهاد في الشرعيات[4].

---

(١) انظر الغزالي، المستصفى، ٢/٣٥٠.

(٢) قال ابن السبكي: الفقيه عند الأصوليين هو المجتهد، والفقه هو الاجتهاد (جمع الجوامع مع شرح المحلي، باب الاجتهاد، ٢/٢٤٤)، ومثل هذا المعنى أورده ابن عبد الشكور، محب الله البهاري [ت:١١١٩هـ]. مسلم الثبوت مع شرح فواتح الرحموت، لأبي العباس عبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري، ١٣٢٤هـ، مطبوع مع المستصفى، مطبعة بولاق، القاهرة، ج٢، ص٣٦٢.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي [ت:١٢٥٠]، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق في علم الأصول، ١٩٣٧م، مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، ص٢٥٠.

(٤) ابن السبكي، جمع الجوامع، ٢/٣٧٩. الأسنوي، نهاية السول، ٤/٥٢٤.

ورغم دقة هذا التعريف وسلامته إلا أنه كان ينبغي أن يضاف إليه في أخره قيد: «بطريق الاستنباط» -كما ورد في تعريف الزركشي، البحر المحيط، ج٣، ص٧٩. والشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٥٠- ليكون قيداً يخرج به نيل الأحكام من النصوص ظاهراً، أو حفظ المسائل =

تعريف الاجتهاد الجماعي:

ما أسلفناه من تعريف للاجتهاد يعتبر تعريفًا عامًا للاجتهاد بنوعيه الفردي والجماعي، إلا أن ظاهر صيغة التعريف قد يفهم منها على أنها تعريف للاجتهاد الفردي، لذلك كان لابد من وضع تعريف يكون خاصًا في دلالته على تعريف الاجتهاد الجماعي، وتمييزه عن الاجتهاد الفردي، وذلك على النحو الآتي: الاجتهاد الجماعي هو: «استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعًا أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور».. وفي شرحنا لهذا التعريف نكتفي بما قلناه في شرح التعريف المختار، إلا ما كان من ألفاظ زائدة في هذا التعريف، فسنحاول شرحها كما يلي:

قوله: «أغلب الفقهاء»، قيد لبيان أن الاجتهاد الجماعي يختلف عن الاجتهاد الفردي في كونه جهد جماعة وليس جهد فرد، وإن هذه الجماعة تكون أغلب العلماء المجتهدين أو أكثرهم.

قوله: «واتفاقهم جميعًا أو أغلبهم على الحكم»، قيد لبيان أن الاجتهاد الصادر من جماعة لا يكون جماعيًا بالمعنى المقصود، إلا إذا نتج عنه حكم متفق عليه من جميع أولئك المجتهدين أو من أغلبهم[1]. أما إذا

= أو استعلامها من المفتي، أو بالكشف عنها في كتب العلم، فإن ذلك -وإن كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوي- لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحي. وتجدر الإشارة إلى أن العلاقة بين المعنى اللغوي للاجتهاد والمعنى الاصطلاحي علاقة وثيقة وترتكز على أساس العموم والخصوص المطلق، فالمعنى اللغوي للاجتهاد يعم كل جهد فيه كلفة ومشقة، والمعنى الاصطلاحي يختص ببذل الجهد واستفراغ الوسع لاستنباط الحكم الشرعي.

(١) القرضاوي، يوسف، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ١٤٠٦هـ، طبعة دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، ص١٨٤.

لم يتفقوا، وظل كل مجتهد محتفظ برأيه واجتهاده، فلا يتحقق الاجتهاد الجماعي، وإنما تكون النتيجة مجموعة من الاجتهادات الفردية المختلفة.

وأيضًا في قوله: «اتفاقهم جميعًا أو أغلبهم»، فيه بيان للفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع، فالإجماع يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي، بينما الاجتهاد الجماعي يكفي فيه اتفاق مجموعة من العلماء المجتهدين أو أكثر العلماء المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق جميع المجتهدين، إذ لو تم هذا كان ذلك إجماعًا، وأيضًا يكفي في الاجتهاد الجماعي اتفاق أغلب المشاركين في الاجتهاد.

وقوله: «بعد تشاورهم، فيه بيان بأن الاجتهاد الجماعي لابد أن يكون الحكم الصادر عنه قد أتى بعد تشاور أولئك العلماء وتبادلهم للآراء، وتمحيصهم للأفكار، ومناقشتهم للأقوال بطريقة شورية، من خلال وسيلة يحددونها (كالمجالس أو المجامع أو المؤتمرات أو غير ذلك)، أما إذا حدث توافق بين آراء مجموعة من العلماء في حكم شرعي، وكان ذلك دونِ سابق تشاور بينهم حول ذلك الحكم، فإن هذا ليس اجتهادًا جماعيًا، وإنما هو توافق في الاجتهاد.

وأيضًا في قوله: «بعد تشاورهم»، وصف يتبين منه الفرق بين الاجتهاد الجماعي والإجماع، فالجماعي يلزم أن يكون مبنيًا على الشورى، أما الإجماع فلا يشترط فيه تشاور المجتهدين، إذ لو حدث اتفاق جميع المجتهدين على حكم شرعي دون أن يسبق ذلك تشاور، صح الإجماع.

المبحث الثاني: تاريخ الاجتهاد الجماعي

مر تاريخ الاجتهاد الجماعي بأربع مراحل:

المرحلة الأولى: عصر الصحابة وبعض السلف، وهذه الفترة هي الفترة البارزة في العمل بالاجتهاد الجماعي، فقد سجل تاريخ التشريع الإسلامي أن الاجتهاد الجماعي كان منهجًا متبعًا في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولم ينكر أحد من الصحابة، فكان ذلك موافقة منهم على فعلهما[1]. فقد روى ميمون بن مهران: «أن أبا بكر رضي الله عنه كان إذا ورد عليه الخصم نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به، وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين، وقال: أتاني كذا وكذا، فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء؟ فربما اجتمع إليه النفر، كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاء، فيقول أبو بكر: الحمد لله الذي جعل فينا من يحفظ على نبينا. فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله ﷺ، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به...»[2].

«وكان عمر إذا لم يجد في القضية كتابًا ولا سنة ولا قضاء من

---

(١) الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ١٩٣٤، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ص١٢٨.

(٢) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل [ت:٢٥٥هـ]، سنن الدارمي، ١٩٨٧م، تحقيق فواز زمرلي وخالد السبع العلمي، طبعة أولى، دار الريان للتراث، القاهرة، ودار الكتاب العربي، بيروت، ج١، ص٥٣. وابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت:٧٥١هـ]، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ١٩٦٩م، طبعة المنيرية، مصر، ج١، ص٦٢.

أبي بكر، دعا رؤوس المسلمين وعلماءهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به»[1].

وإذا تأملنا فيما كان يعمله الخلفاء للاجتهاد في القضايا المستجدة التي ليس فيها نص من كتاب أو سنة، نجد أنه لم يكن في حقيقته إلا اجتهاداً جماعياً، «فما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم، الذين كان يجمعهم أبو بكر وعمر وقت عرض الحادثة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم، لأن عدداً كبيراً من مجتهدي الصحابة كان في مكة والشام واليمن وفي ميادين الجهاد، ولم يرد أن أبا بكر أو عمر أجل الفصل في خصومة، حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون، لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع، وهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد»[2].

وفي استشارة الشيخين لفقهاء المدينة امتثال لأمر الشارع في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران: ١٥٩). وقوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى: ٣٨). ومعلوم أن الحاكم إنما يستشير من يتيسر له أن يجتمع بهم، ولو اشترطت استشارة الجميع، مع اتساع البلاد وتفرق العباد، لما تحقق الامتثال لأمر الشارع[3].

وأيضاً فإن الذي سار عليه الشيخان يتفق مع ما أرشد إليه الرسول ﷺ، فيما يجب علينا عمله، للاجتهاد في القضايا المستجدة التي

---

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج١، ص٦٢.

(٢) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، ١٩٥٠م، الطبعة الأولى، ص٥٠.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٦٥.

لم يرد فيها نص، فقد روى سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «**اجمعوا له العالمين -أو قال: العابدين- من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد**»[١].

ولهذا فقد كان الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم، يجمعون في المسجد النبوي رؤوس الناس من ذوي الرأي، فيستشيرونهم في الأمور الخطيرة، كما فعل عمر في جمع الصحابة للبحث في قسمة موارد العراق وغيره من الأراضي المفتوحة عنوة، وانتهى رأيهم بالاتفاق على إبقاء الأرض بيد أهلها، وعدم قسمتها بين الغانمين[٢].

وقد حرص عمر رضي الله عنه، على أن يكون هذا المنهج الجماعي في الاجتهاد، هو الأسلوب الذي ينبغي أن يسير عليه ولاة الأمور في الأقاليم، فقد كان يوصي ولاته باتباع هذا الأسلوب، ومن ذلك ما قاله لشريح: «انظر في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع سنة رسول الله، وما لم يتبين لك في السنة، فاجتهد فيه رأيك، واستشر أهل العلم والصلاح». وفي رواية: «فاقض بما أجمع عليه الناس»[٣].

ويقول الجويني: «إن أصحاب المصطفى ﷺ استقصوا النظر في الوقائع

---

(١) قال الهيثمي: رواه الطبراني في معجمه الأوسط، رجاله موثقون من أهل الصحيح، نور الدين علي ابن أبي بكر الهيثمي [ت:٨٠٧هـ]، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، طبعة ثالثة، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م، ج١، ص١٧٨.

(٢) الزحيلي، وهبة، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ضمن مجموعة من الأبحاث التي قدمت لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض، ١٣٩٦هـ، ونشرت في نفس العام، ص١٨٩-١٩١.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٦٢، ٨٤. وحسب الله، علي، أصول التشريع الإسلامي، طبعة دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٢هـ، الطبعة السادسة، ص٢٨.

والفتاوى والأقضية، فكانوا يعرضونها على كتاب الله تعالى، فإن لم يجدوا فيه متعلقًا راجعوا سنن المصطفى عليه السلام، فإن لم يجدوا فيها شفاء اشتوروا واجتهدوا، وعلى ذلك درجوا في تمادي دهرهم إلى انقراض عصرهم، ثم استن بسنتهم من بعدهم»[1].

وقد اقتفى أثر الصحابة في ذلك المنهج الجماعي للاجتهاد، عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه، فقد روي أنه لما ولي أمر المدينة نزل دار مروان، فلما صلى الظهر دعا عشرة من فقهاء المدينة، وهم: عروة بن الزبير وعبد الله ابن عبد الله بن عيينة، وأبو بكر بن عبد الرحمن، وأبو بكر ابن سليمان، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله ابن عمر، وعبد الله بن عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عامر، وخارجة ابن زيد، وهم إذ ذاك سادة الفقهاء، فلما دخلوا عليه أجلسهم، ثم حَمِدَ الله وأثنى عليه، وقال: إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعوانًا على الحق، ما أريد أن أقطع أمرًا إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم»[2].

وهو ما سار العمل عليه في بعض عصور الدولة الأموية بالأندلس، أيام يحيى بن يحيى الليثي قاضي قضاتها، فقد أنشأ مجلسًا للشورى، للنظر في المشاكل الفقهية، وكان أعضاء هذا المجلس في بعض الأوقات ستة عشر عضوًا[3].

---

(١) إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني [ت:٤٧٨هـ]، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق عبد العظيم الديب، طبع على نفقة الشؤون الدينية في قطر، ص٤٣١.

(٢) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص١٢٨. والبري: زكريا، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، نشره -مع مجموعة من الأبحاث- المجلس العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض، ١٣٩٦هـ، ص١٤٨.

(٣) خلاف، علم أصول الفقه، ص٥٠. والبري، الاجتهاد في الشريعة، ص٢٤٨.

المرحلة الثانية: بعد عصر الصحابة، وبعض عصور الدولة الأموية، بعد هذه الفترة لم يؤثر عن قيام الاجتهاد الجماعي، وإنما انتشر الاجتهاد الفردي، حيث كان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، وساعد على هذا تفرّق المجتهدين في الأقطار مما يصعب معه اجتماعهم وتشاورهم، فاستمر الاجتهاد الفردي، وتبارى المجتهدون في استنباط القواعد وتأسيس أصول بعض النظريات، فازدهر الفقه وأثرى[1].

يقول الأستاذ عبد الوهاب خلاف: «وأما بعد عهد الصحابة، فيما عدا هذه الفترة في الدولة الأموية بالأندلس، فلم ينعقد إجماع، ولم يتحقق إجماع من أكثر المجتهدين لأجل التشريع، ولم يصدر التشريع عن الجماعة، بل استقل كل فرد من المجتهدين باجتهاده في بلده وفي بيئته، وكان التشريع فرديًا لا شوريًا، وقد تتوافق الآراء وقد تتناقض، وأقصى ما يستطيع الفقيه أن يقوله: لا يُعلم في حكم هذه الواقعة خلاف»[2].

ويرى بعض المفكرين، أن السبب الذي جعل العلماء بعد عصر الصحابة لم يحرصوا على استعمال الاجتهاد الجماعي كثيرًا، هو تخوف العلماء من هيمنة الساسة على مجامع أو مجالس الاجتهاد الجماعي، حيث إن السلطة بعد الخلافة الراشدة قد آلت إلى ملوك وأمراء بعضهم لا يتورع من هيمنته على المجالس الاجتهادية، وتوجيهها إلى ما يخدم سياسته لا ما يخدم شرع الله ويحقق مصالح الأمة. فتخوف العلماء من التجمع في شكل هيئة أو مجمع أو نحوهما لممارسة الاجتهاد جماعيًا، وذلك قطعًا للطريق أمام

---

(١) مدكور، محمد سلام، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ١٤٠٤هـ، طبعة أولى، دار النهضة العربية، القاهرة، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) خلاف، علم أصول الفقه، ص٥٠.

بعض السلاطين، ومن يدور في فلكهم من أشباه العلماء في أن يسيطروا على تلك الهيئة أو المجمع، ويسخروا ثقل الاجتهاد الجماعي واحترام الناس له إلى أداة للسلطان وخدمة سياساته، ويكون الاجتهاد الجماعي غطاء لإرادة الحاكم وهواه[١].

وأيضًا ربما كان السبب في إحجام العلماء عن إقامة هيئة للاجتهاد الجماعي، هو تخوفهم من أن تتحول تلك الهيئة إلى ما يُشبه السلطة الكنسية، التي لا تَعتبر أي اجتهاد أو فتوى يصدر من غيرها، وهذا يتنافى مع مقررات الشريعة الإسلامية، التي فتحت باب الاجتهاد لكل قادرٍ عليه، وعدم احتكاره من قِبَل مؤسسة خاصة أو هيئة دينية مخصوصة[٢].

ويرى الباحث أن عدم قيام الاجتهاد الجماعي في العصور التالية لعصر الصحابة وبعض الدولة الأموية، قد يكون سببه عدم شعور العلماء بالحاجة إلى هذا النوع من الاجتهاد، أو شعورهم بأن الاجتهاد الجماعي قد يقلل من حركة الاجتهاد والإبداع الفردي، وقد يكون السبب حرص السلاطين على تعطيله وعدم قيامه، حتى لا يتجمع العلماء في هيئة علمية كبرى، فتكون تياراً وقوة تضعف هيمنة الحاكم وتحجم أهواءه.. أما القول: بأن السبب قد يكون هو التخوف من تحول مؤسسة الاجتهاد الجماعي إلى سلطة كنسية تحتكر الاجتهاد، فإنا لا نوافق هذا الرأي، لأن المقصود بهيئة الاجتهاد الجماعي، هو قيامها بالتنظيم والتنسيق للاجتهاد، حتى يكون في مستوى ما تتطلبه قضايا الأمة من اجتهاد دقيق، يراعي الملابسات والتداخلات التي

---

(١) انظر في ذلك الشاوي، توفيق، فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ص١٩٠، ٣٩٢، ٣٩٣، ٤٠١.

(٢) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص٢٧٦.

تحيط بالقضية محل الاجتهاد، ولن يكون أداة لإغلاق باب الاجتهاد الفردي، فالشريعة الإسلامية جعلت الاجتهاد حقًا لكل قادر عليه، وسنذكر في فصل المجمع الاجتهادي الضمانات والضوابط التي يجب توفرها في مؤسسة الاجتهاد الجماعي، حتى تظل أداةً لخدمة الشريعة ومحققة لمصلحة الأمة، وتقي الاجتهاد الجماعي من الوقوع في المزالق، أو الخضوع لهيمنة السلطات وأهواء الحكام.

المرحلة الثالثة من مراحل الاجتهاد الجماعي، هي تضاؤل الأمل في قيامه مرة أخرى، ليس لأنه قد توقف في الفترة الماضية وترك الساحة للاجتهاد الفردي، بل لأن الاجتهاد عمومًا قد أصابه الشلل، حيث إنه لما ضعفت الدولة الإسلامية سياسيًا وعسكريًا، وأصابها الضعف في مختلف النواحي، وفقدت الدولة سيطرتها، واضطرب الاجتهاد الفقهي، ودخل في صفوف المجتهدين من ليس منهم، ووجدت بعض الفتاوى عن طريق الفرض والتشهي(١)، وقلّ وضعف تمييز الناس بين العالم الحقيقي والمتعالم، وقلّت الكفايات والورع، فتخوف العلماء -و خاصة أتباع المذاهب الأربعة- في القرن الرابع أن يوجد من يستغل دعوى الاجتهاد، لبث البدع والسموم الفكرية، وإفساد قواعد الشريعة(٢)، فأفتوا بإغلاق باب الاجتهاد، ليوصدوا الباب أمام من ليس أهلاً للاجتهاد والنظر، ويقطعوا الطريق على الفرق والمذاهب المنحرفة، ويحموا الأمة من الانقسام الديني(٣).

---

(١) مدكور الاجتهاد، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) الزرقاء، مصطفى أحمد، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، بحث في مجلة الجامعة الإسلامية الصادرة عن الجامعة الإسلامية، العدد ٢٢، ١٩٨٩م، ص١٥٥.

(٣) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣١٩، والسايس، محمد علي، تاريخ الفقه الإسلامي، ١٣٧٦هـ، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ص١١٩.

ورأى العلماء من أتباع المذاهب الأربعة أن في تفاريع المذاهب المستقرة غنى وكفايةً، ولكن ذلك أدى إلى شيوع التقليد، وابتعاد الكثيرين عن التبحر في العلوم التي تؤهل للاجتهاد، وانتشر التعصب المذهبي، والإفتاء بغلق باب الاجتهاد، وتقييد حركته في النطاق المذهبي، وكاد ميدان الاجتهاد أن يخلوا زمنًا طويلاً، ما عدى ما كان يجري بين الحين والآخر من ظهور أئمة مجتهدين[1].

وإذا كان القول بسد باب الاجتهاد قد قصد به -في البداية- منع الاجتهاد الفردي، لإبعاد من ليسوا أهلاً للاجتهاد عن دائرته، فإن الأمر -بعد ذلك- قد أسيء فهمه، وروج بأن المقصود منع الاجتهاد مطلقًا[2]. وكم هو فادح أن يتوقف الاجتهاد مطلقًا، لأن ذلك يؤدي إلى الجمود والقصور في التشريع، ويفقده الحيوية، وهذا يتنافى مع خصائص التشريع الإسلامي، وكان الواجب أن لا تعالج فوضى الاجتهاد بتحريمه، بل بتنظيمه وجعله في يد الجماعة لا يد الأفراد[3]، اهتداءً بقول الرسول ﷺ، عندما سأله علي رضي الله عنه، إذا نزل بهم أمر لا يجدون له نصًّا في القرآن، ولم تمض فيه سنة، فقال: **«اجمعوا له العالمين** -أو قال: **العابدين- من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»**[4]، فبتنظيم الاجتهاد يستمر عطاؤه، وتمنع الأسباب التي جعلت بعض العلماء يدعو إلى إقفال بابه.

---

(١) المرجعين السابقين، وانظر القرضاوي، يوسف، لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر، ١٩٩٢م، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ص٧٣-٧٤.

(٢) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٢٩-١٣٠.

(٣) الزرقاء، الاجتهاد، ص١٥٦.

(٤) سبق تخريجه.

المرحلة الرابعة: محاولات إحياء الاجتهاد الجماعي في العصر الحديث.

ويتبين هذا من كثرة الداعين إلى إحياء الاجتهاد الجماعي، ثم ظهور مجموعة من المجامع الفقهية كثمرة لهذه الدعوة، فقد أدرك الكثيرون من علماء الإسلام التآمر المحدق بالشريعة الإسلامية، وإقصاءها عن التشريع الرسمي في الكثير من الأقطار الإسلامية، كما أدركوا أيضاً كثرة الحوادث والمستجدات التي ليس فيها رأي للعلماء السابقين، كما أن هذه المستجدات تحمل في طياتها الكثير من التعقيد والتداخل بين القضايا والتشابك بين العلوم، مما يجعل الاجتهاد فيها لابد أن يكون جماعياً، حتى يحقق غايته. ولذلك يجب أن يتجمع الكثير من العلماء المجتهدين، ومعهم فريق من الباحثين المتخصصين والمفكرين المبدعين في شتى العلوم والمعارف الإنسانية، بحسب ما تتطلبه القضية المنظورة للاجتهاد، وينتظموا في مؤسسة أو هيئة اجتهادية واحدة، ليقوموا بمهمتهم الاجتهادية على أكمل وجه وأتمه.

ومن هنا فقد دعا إلى ضرورة إحياء الاجتهاد الجماعي ووجود مؤسساته، جماعة من العلماء المعاصرين(١)، نورد بعضاً من كلامهم كنماذج لدعوتهم.

---

(١) من أبرز هؤلاء أحمد محمد شاكر في كتابه: «الشرع واللغة»، مطبعة المعارف ومكتبتها، القاهرة، ص٨٩. وعبد الوهاب خلاف في كتابه: «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه»، طبعة دار القلم، الكويت، ١٣٩٠هـ، ص١٢. والشيخ محمد شلتوت في كتابه: «الإسلام عقيدة وشريعة»، الطبعة الثالثة، دار القلم، القاهرة، ص٥٥٨. والأستاذ مصطفى الزرقاء في بحثه: «الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات»، ص١٥٦. والشيخ محمد الطاهر بن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ط١، سنة١٩٧٨، ص١٤٠، ١٤١. والدكتور محمد يوسف موسى في كتابه: «تاريخ الفقه الإسلامي» مطابع دار الكتاب العربي بمصر، الناشر دار الكتب الحديثة، ١٩٥٨م، ص١٨. والدكتور محمد سلام مدكور في كتابه: «الاجتهاد في التشريع =

يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: «...فالاجتهاد فرض كفاية على الأمة، بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة ومكنة الأسباب والآلات... وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبدأوا به -من هذا الغرض العلمي- هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي، يحضره من أكبر علماء كل قطر إسلامي، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الإسلام بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم»(١).

ويقول الدكتور محمد يوسف موسى: «هذا ونعتقد كل الاعتقاد أنه آن الأوان ليكون لنا (مجمع للفقه الإسلامي) بجانب مجمع اللغة العربية، فإن دراسة الفقه على النحو الواجب الذي نريد تحقيق الغاية من هذه

= الإسلامي»، ص١٠٠ وما بعدها. والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص١٨٢-١٨٤، والشيخ مناع القطان في كتابه: «تاريخ التشريع الإسلامي»، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة، ص٤٢٣. والدكتور زكريا البري في بحثه. «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص٢٢٥. والدكتور طه جابر العلواني في كتابه: «أصول الفقه.. منهج بحث ومعرفة»، ١٤٠١هـ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٨١. والدكتور وهبة الزحيلي في بحثه: «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص٢٠١، والأستاذ علي حسب الله في كتابه: «أصول التشريع الإسلامي، ص١٢٩، والدكتور محمد فاروق النبهان في كتابه: «المدخل للتشريع الإسلامي»، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص٣٩٢، والدكتور محمد الحبيب ابن خوجة في بحثه. «الاجتهاد الفقهي»، منشور في كتاب: «الإسلام والمستقبل»، إصدار اللجنة التحضيرية لمؤتمر القمة الإسلامي الخامس بالكويت، ١٤٠٧هـ، ص١٥٤، والدكتور جمال الدين عطية في كتابه. «النظريات العامة للشريعة الإسلامية»، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، ص١٩٥. والدكتورة نادية العمري في كتابها: «الاجتهاد في الإسلام»، ص٢٦٤، وغيرهم الكثير والكثير.

(١) عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص١٥١-١٥٢.

الدراسات، أمر لا يمكن أن يتحقق إلا بإنشاء هذا المجمع الذي ندعو إليه جاهدين»[1].

ويقول الأستاذ مصطفى الزرقاء: «إذا أريد إعادة الحيوية لفقه الشريعة بالاجتهاد الواجب استمراره شرعًا، والذي هو السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية حكمية، عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن، وتهزم آراء العقول الجامدة والجاحدة على السواء، فالوسيلة الوحيدة هي: اللجوء للاجتهاد الجماعي بديلاً عن الاجتهاد الفردي، وطريقة ذلك: تأسيس مجمع للفقه، يضم أشهر فقهاء العالم الإسلامي»[2].

وقد أثمرت هذه الدعوات في قيام ثلاثة مجامع فقهية: مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، الذي أنشئ سنة ١٩٦٩م، والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة سنة ١٣٩٣هـ، ومجمع الفقه الإسلامي بجدة سنة ١٩٨١م، ولهذه المجامع إيجابيات وعليها بعض المآخذ، سنناقش ذلك في الفصل الخامس: وسيلة الاجتهاد الجماعي (المجمع الفقهي)، كما سنتكلم عن المعالم الرئيسة والخطوط العريضة التي ينبغي أن تتوفر في تكوين المجمع الفقهي.. ومهما يكن من أمر هذه المجامع، فإنها تمثل بداية طيبة تحتاج إلى مزيد من الجهد والتطوير والدعم المستمر، وسنشرح طرفًا من هذا في فصل المجامع.

---

(١) موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١٨.

(٢) الزرقاء، الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات، ص١٥٦.

المبحث الثالث: شروط الاجتهاد

سأبدأ في هذا المبحث بتمهيد أبين فيه أهمية شروط الاجتهاد، ثم أتكلم عن شروط الاجتهاد، مقسمًا لها إلى شروط قبول وشروط صحة، شارحًا لكل شرط من تلك الشروط، ثم أتكلم عن الشروط التي ذهب إليها بعض العلماء، ولم يذهب إليها بعضهم الآخر، ثم أناقش القدر الذي يجب توفره من شروط الاجتهاد في أعضاء الاجتهاد الجماعي.

تمهيد عن أهمية شروط الاجتهاد:

المجتهد: «هو الفقيه الذي يستفرغ وسعه لتحصيل حكم شرعي»[١]، ولابد أن يكون له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام الشرعية من مآخذها، وعلى هذا فإن من له دراية بالأحكام الشرعية، من غير أن يكون له قدرة على استنباطها من الأدلة، لا يسمى مجتهداً[٢]، وللمجتهد في الإسلام منزلة رفيعة، فهو قائم مقام النبي ﷺ بوصفه وارثًا لعلم النبوة، ومبلغًا إياه إلى الناس، وبوصفه معلمًا ومرشدا للأمة، فقد جاء في الحديث قول الرسول ﷺ: «**إن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورثوا العلم**»[٣].. ومنصب الاجتهاد من أسمى المناصب

---

(١) أمير بادشاه، محمدأمين بن محمود، تيسير التحرير، ١٣٥١هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ج٤/١٣٧.

(٢) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٠٥.

(٣) رواه أبو داود والترمذي وأحمد، وصححه ابن حبان والحاكم وغيرهما، وأخرجه البخاري بصيغة مقاربة. ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، [ت٨٤٠]، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١، ص١٦٩.

الدينية والدنيوية، لأن صاحبه يتكلم مبينًا حكم الله سبحانه وتعالى[١]، ولقد كان الصحابة والتابعون يفهمون نصوص الشرع، ويدركون مقاصده بحكم سليقتهم العربية، وتتلمذهم على مصدر الشرع وهو النبي ﷺ، فلم يكونوا بحاجة إلى قواعد تضبط لهم فهم النصوص واستنباط الأحكام، ولكن بعد أن طرأ على الناس ما أفسد سليقتهم العربية، وبَعُد الناس عن إدراك مقاصد الشرع، كان لابد من وضع ضوابط للاستنباط، وشروط للاجتهاد[٢]، وذلك تنظيمًا للاجتهاد، ومنعًا لمن يحاول أن يندس بين المجتهدين ممن ليس أهلاً للاجتهاد، فيتقوّل على الله بغير علم، ويفتي في دين الله بما ليس فيه[٣].

وقد شدد بعض العلماء في شروط الاجتهاد وخفّف آخرون، ورأى جماعة منهم الاعتدال، ومع ذلك فإن جميع ما ذكروه من شروط مرده إجمالاً إلى معرفة مصادر الشريعة ومقاصدها، وفهم أساليب اللغة العربية، وأن يكون المجتهد على درجة من الصلاح، تجعله يتحرى في اجتهاده، ويحرص على مطابقة شرع الله وتقديمه على هواه[٤]، ومن هنا فقد ذكر العلماء شروطًا لقبول الاجتهاد، وشروطًا لصحة الاجتهاد، وانفرد بعض العلماء بذكر شروط لم يذكرها غيرهم.

---

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١٤٠.

(٢) واستمدوا تلك الضوابط والشروط مما تقضي به خصائص الإسلام ومقاصد التشريع وقواعد اللغة ومحكمات العقل، ولم يكن القصد من وضعهم لتلك الضوابط احتكار الاجتهاد وإنما تنظيمه.

(٣) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٠٦.

(٤) الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٨٠.

شروط قبول الاجتهاد:

تتمثل في ثلاثة شروط يجب توفرها في من يتصدى للاجتهاد، وبدونها لا يقبل اجتهاده، وإن كان قادراً على الفهم والاستنباط، وهذه الشروط الثلاثة هي: الإسلام، والتكليف، والعدالة، ونتناولها بالشرح على النحو الآتي:

١ - الإسلام: يشترط في المجتهد أن يكون مسلمًا، لأن الاجتهاد عبادة، والإسلام شرط لصحة العبادة، وهو أيضًا شرط قبول فتوى المرء واجتهاده، وليس شرطًا في قدرة المرء على الاجتهاد، فقد يستطيع المرء أن يجتهد ويستنبط الأحكام وهو كافر، ولكن لا عبرة باجتهاده[١]، يقول الآمدي: «الشرط الأول: أن يعلم وجود الرب، وما يجب له من صفات، ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته، حي عالم قادر مريد متكلم، حتى يتصور منه التكليف، وأن يكون مصدقًا بالرسول عليه الصلاة والسلام، وما جاء به من الشرع المنقول»[٢].

وينقل الشاطبي في الموافقات عن النظام أنه أجاز وقوع الاجتهاد في الشريعة من غير المسلم، إذا كان الاجتهاد يبنى على مقدمات تفرض صحتها[٣]، وأجيب عليه بأن هذا القول غير مستقيم، لأن الاجتهاد في الشريعة الإسلامية لا يسوغ إلا لمن كان مؤمنًا بها، أما من لم يتشبع بروح التشريع اعتقاداً وسلوكاً، لن يصل إلى معرفة الأحكام على وجهها

---

(١) هيتو، محمد حسن، الاجتهاد وطبقات المجتهدين عند الشافعية، ١٤٠٩هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، طبعة أولى، ص١٧.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج٣، ص٢٠٤.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص١١١.

الصحيح[1].. فأساس الاجتهاد في الإسلامِ الإيمانُ بالوحي، وبصدق الموحى إليه وهو الرسول ﷺ، ومن لم يؤمن بالوحي وصاحبه، فكيف يجتهد مستنداً إلى أساس، وهو غير مسلمٍ به.

٢ ـ التكليف: يشترط في المجتهد أن يكون بالغًا عاقلاً، حتى يتمكن من فهم النصوص والاستنباط منها، وإدراك مقاصد التشريع على الوجه الصحيح، ولا يتم ذلك لمجنون، ولا لمن ليس ببالغ، لعدم اكتمال ملكاته العقلية التي يتم بها الإدراك والتمييز، ولذلك لا يتجه إليه التكليف، ولا يعتبر قوله، ولأن النضج العقلي أساس للاجتهاد، وغير المكلف غير مؤهل للنظر والاستنباط[2].

٣ ـ العدالة: العدالة شرط لقبول فتوى المجتهد والعمل بقوله، فلا تقبل فتوى الفاسق، ولا يعمل بقوله[3]. والعدالة: «هي ملكة في النفس، تحمل صاحبها على اجتناب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، والبعد عما فيه خرم للمروءة»[4]، وهي شروط لقبول الاجتهاد، فمن كان عدلاً اطمأن القلب إلى تحريه، واستفراغه الوسع في طلب الدليل واستنباطه، وحرصه

---

(١) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١١٤.

(٢) ابن السبكي، جمع الجوامع مع حاشية البناني، ج٢، ص٣٨٢، وشرح الأسنوي، ج٣، ص٢٠٠.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٢/٣٥٠. وإمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني [ت:٤٧٨هـ]، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، ١٣٩٩هـ، مطابع الدوحة، قطر، ٢/٣٣٢. والبخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد [ت: ٧٣٠هـ]، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ١٣٩٤هـ، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ٤/١٣٥. ٢/٣٦٤. والشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي [ت:٤٧٦هـ]، اللمع في أصول الفقه، ١٣٢٦هـ، مطبعة السعادة، القاهرة، ص٨٦. وابن القيم، إعلام الموقعين، ١/١١. وابن السبكي، جمع الجوامع، ٢/٤٠٦. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/٣٦٤.

(٤) هيتو: الاجتهاد، ص١٩.

على مرضاة الله، ومن ليس عدلاً -وإن استطاع الاستنباط- فلا يقبل اجتهاده، لأنه لا يطمئن إليه في ذلك[1].

شروط صحة الاجتهاد:

تتمثل في أن يتوفر في المرء مجموعة من العوامل، تكوّن الملكة الفقهية والفهم السليم لدى صاحبها، وتجعله قادراً على الاستنباط بطرقه الصحيحة، وسنتكلم عن كل شرط من هذه الشروط، شارحين لها على النحو الآتي:

أولاً: معرفة الكتاب:

القرآن الكريم أصل الشريعة، فيشترط في المجتهد أن يكون عارفًا بكتاب الله، وذلك بأن يكون له من العلم باللغة ما يعرف به معاني الآيات، وفهم مفرداتها ومركباتها وخواصها، فيستطيع بذلك أن يتدبر القرآن ويستنبط منه.. وأن يكون أيضًا عارفًا بالعلل والمعاني المؤثرة في الأحكام، وأوجه دلالة اللفظ على المعنى، من عبارة وإشارة، ودلالة واقتضاء، ومعرفة أقسام اللفظ من عام وخاص، ومطلق ومقيد، ومشترك ومجمل، ومفسر ومحكم ونحوها[2].. وأن يكون عارفًا بأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ

---

(١) وصرح الخطيب البغدادي: بأن علماء المسلمين لم يختلفوا في أن الفاسق غير مقبول الفتوى في أحكام الدين، وإن كان بصيراً بها. الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، [ت:٤٦٣هـ]، الفقيه والمتفقه، ١٣٩٥هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص١٥٧.

(٢) الأسنوي، منتهى السول، ج٣، ص٢٠٠. والغزالي، المستصفى، ج٢، ص٢٥٠. والبخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص١٥. وابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٤٦. وابن السبكي، جمع الجوامع، ج٢، ص٣٨٣. والشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٥١. والتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر ابن عبد الله [ت:٧٩٢]، التلويح على التوضيح، ١٣٢٢هـ، طبع المطبعة الخيرية بمصر، ١١٧/٢. والشافعي محمد بن إدريس [ت:٢٠٤هـ]، الرسالة، تحقيق الأستاذ أحمد محمد شاكر، ١٩٧٩م، الطبعة الثانية، دار التراث، القاهرة، ص٣٩-٤١.

من الآيات، من حيث مواقعها -لا أن يجمعها ويحفظها فقد جمعت وحددت- وكذلك لا يشترط في المجتهد أن يكون حافظًا للقرآن الكريم، بل يكفي أن يكون عارفًا بآيات الأحكام من حيث دلالتها ومواقعها، حتى يرجع إليها في وقت الحاجة(١)، ومع ذلك يجدر بالمجتهد أن يكون على اطلاع عام على معاني القرآن كله، حتى يستقيم فهمه وأخذه للأحكام من القرآن(٢).

ثانيًا: معرفة السنة:

السنة هي المصدر الثاني للشريعة، وهي الشارحة للقرآن، وقد تؤسس لأحكام جديدة، فيجب على المجتهد أن يعرف السنة على النحو الذي بيناه في معرفة القرآن، ولا يلزمه حفظ جميع الأحاديث، وإنما يكفيه أن يعرف أحاديث الأحكام بحيث يكون قادرًا على الرجوع إليها عند الاستنباط(٣).

وقد اختلف العلماء في المقدار الذي يكفي المجتهد معرفته من السنة، «فنقل عن ابن العربي أنها ثلاثة آلاف، ونقل عن أحمد أنه قال: الأصول

---

(١) المراجع السابقة، وابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي [ت:٧٧١هـ]، الإبهاج في شرح المنهاج، ١٤٠٤هـ، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، وطبع مطبعة التوفيق الأدبية، القاهرة، ج٣، ص١٧٥. ونقل عن كل من الغزالي وابن العربي أن الذي في القرآن من آيات الأحكام نحو خمسمائة آية، ونقل غيرهما أنها تسعمائة آية، وهو قول ابن المبارك كما رواه الرازي في المحصول، وعن أبي يوسف الفقيه الحنفي أنها ألف ومائة آية كما في روضة الناظر، ثم قال الشوكاني معلقًا: «إن دعوى الانحصار في هذا القدرإنما هو باعتبار الظاهر، إذ من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال، والواقع أن غالب القرآن لا يخلو من أن يستنبط منه حكم شرعي»، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٥١.

(٢) القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٩.

(٣) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص١٠٢. ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ٤٠٣/٢، الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢١.

التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ، ينبغي أن تكون ألفًا ومائتين. وروى ابن القيم أن أصول الأحاديث التي تدور عليها الأحكام خمسمائة، مفصلة في نحو أربعة آلاف حديث»[١].. وقال الشوكاني معلقًا على هذا: «والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة، أن المجتهد لابد أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة... وأن يكون له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف، ولو بالبحث في كتب الجرح والتعديل، وكتب العلل، ومجاميع السنة التي صنفها أهل الفن كالأمهات الستة، وما يلحق بها[٢].

وبهذا فإنه يجب على المجتهدأن يكون واسع الاطلاع على السنة كلها، وأن يوجه مزيد اهتمام إلى أحاديث الأحكام، فقد توجد أحاديث بعيدة عن مجال الأحكام في الظاهر، ولكن الفقيه يستنبط منها من الأحكام ما قد يفوت غيره[٣].

ويلزم المجتهد أن يكون على علم بمصطلح الحديث ورجاله، ولايجب أن يكون في درجة أهل الفن -فن الحديث أنفسهم- وإنما يكفيه أن يعتمد على ما انتهى إليه أهل هذا الفن[٤].

وتجدر الإشارة إلى أن البحث عن الأحاديث، والكشف عن درجتهافي الصحة والضعف.. قد أصبح في زماننا أيسر بكثير من ذي قبل، وذلك لتوفر المعاجم والفهارس التي تدل على مواطن الأحاديث في كتبها الأصلية

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) القرضاوي، الاجتهاد، ص٢٥.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٥٢.

وأمهاتها المعتمدة، بحيث يستطيع الباحث أن يصل من خلال المعجم أو الفهرس إلى موضع الحديث في الكتب التي أوردته، والتي حكمت عليه وبينت درجته، وأيضًا يستطيع من خلالها أن يعرف معظم الأحاديث المتعلقة بموضوع ما أو مسألة ما، بل وتكثر سهولة الوصول إلى الأحاديث والتعامل معها، إذا ما تم استعمال جهاز الحاسوب الآلي في تخزينها وبرمجتها.

ثالثًا: معرفة اللغة العربية:

المصدران الأصليان للشريعة الإسلامية هما الكتاب والسنة، شاء الله أن يكونا باللغة العربية، لذلك يشترط لفهمهما واستنباط الأحكام منهما فهم قواعد اللغة العربية، وكيفية دلالات الألفاظ على المعاني، وحكم خواص اللفظ من عموم وخصوص، وحقيقة ومجاز وإطلاق، فمن لم يعرف أساليب الخطاب العربي لا يتمكن من استنباط الأحكام من كلام الله ورسوله ﷺ[1].. ولا يشترط في المجتهد أن يكون إمامًا في اللغة، كسيبويه أو المبرِّد وغيرهما، وإنما يكفيه معرفة القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعاداتهم في الاستعمال، إلى حد يميز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومفسره، ومترادفه ومتباينه[2]، بحيث يمكنه عند ذلك تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه.. ولا يشترط أن يكون حافظًا

---

(١) يقرر الشاطبي أن العلم الذي تتوقف عليه صحة الاجتهاد هو علم اللغة العربية فإن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، الموافقات، ٤/٥٦-٦٢.

(٢) الآمدي، الإحكام، ج٢، ص٢٠٥. الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٥٢. البخاري، كشف الأسرار، ج٤، ص١٦. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٥١. ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١، ص٤٦.

عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيبًا لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه[1].

رابعًا: معرفة أصول الفقه:

أصول الفقه هو عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه[2]، فإن دليل الحكم يدل عليه بواسطة معينة، ككونه أمرًا أو نهيًا، عامًّا أو خاصًّا، ونحوها من قواعد دلالات الألفاظ، ولابد عند الاستنباط من معرفة تلك الكيفيات وحكم كل منها، ولا يعرف ذلك إلا في أصول الفقه. يقول الرازي -مبينًا أهمية علم الأصول-: «إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»[3]. ويقول الغزالي: «إن أعظم علوم الاجتهاد: الحديث واللغة وأصول الفقه»[4]، فعلى طالب الاجتهاد أن يعرف أصول الفقه، بفهم قواعده العامة وأدلته الإجمالية، وكيفية الاستفادة من هذه الأدلة، وحال المستفيد منها ليزن نفسه بهذه المقاييس، فيقدم على الاجتهاد إذا أحس في نفسه تحقق هذه الشروط، ويحجم إذا اختل شرط، محاولاً الوصول إلى صفات المجتهدين.

---

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٣٤.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٢٢.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٢. ويراجع الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين [ت:٦٠٦هـ]، المحصول في علم الأصول، تحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، ١٩٨٠م، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ج٢، قسم٣، ص٣٦.

(٤) الغزالي، المستصفى، ج٢، ص٣٥٢.

كما أنه بالأصول يعرف مباحث السنة، من حيث المقبول منها والمردود -على وجه الإجمال- ويعرف الإجماع من حيث ضوابطه وشروطه وحجيته، وكذلك يعرف القياس صحيحه وفاسده، ومسالك العلة وقوادحها[1]. ويعرف أيضاً الاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة، وغيرها من الأدلة التي اختلف فيها العلماء، ويبحث وجهات النظر فيها، ليصل بذلك إلى حكم خاص به[2].

معرفة مقاصد الشريعة:

«**مقاصد الشريعة**» من المباحث الأصولية المهمة التي يجب على المجتهد أن يعرفها جملة وتفصيلاً[3]، ليلتزم في اجتهاده بالأهداف العامة التي قصد التشريع حمايتها، والتي تدور حول حفظ مصالح الناس، المتمثلة في الحفاظ على الدين والنفس والعقل والنسب والمال، ومراعاة مصالح العباد، إذ أن فهم النصوص وتطبيقها على الوقائع، متوقف على معرفة مقاصد الشريعة، فمثلاً قد تحتمل دلالة اللفظ على معناه أكثر من وجه، ولا سبيل إلى ترجيح واحد منها إلا بملاحظة قصد الشارع، وقد تتعارض الأدلة الفرعية مع بعضها، فيأخذ بما هو الأوفق مع قصد الشارع.. وقد تحدث وقائع جديدة لا يعرف حكمها بالنصوص الموجودة في الشرع، فيلجأ

---

(١) الأسنوي، منتهى السول، ٣/٢٠٠، ٢٠١. البدخشي، محمد بن الحسن [ت:٩٢٢هـ]، مناهج العقول في شرح منهاج الأصول، مطبعة السعادة، ومطبعة الصبيح، القاهرة، ٣/١٩٩. ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/٤٧.

(٢) يراجع في هذا البصري، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب [ت:٤٣٦هـ]. المعتمد في أصول الفقه، تحقيق الدكتور محمد حميد الله، ١٩٦٥م، طبع المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العلمية بدمشق، ج٢، ص٩٢٩-٩٣٢. والغزالي، المستصفى، ٢/٣٥٠ وما بعدها.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ٤/٦٧، ١٠٥، ١٠٦.

إلى الاستحسان أو المصلحة المرسلة أو العُرف ونحوها، بالاهتداء بالمقاصد العامة للشريعة[1].

يقول الشاطبي: «الأول فهم مقاصد الشريعة، وأنها مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك، لا من حيث إدراك المكلف، إذ أن المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات، فلا ينظر إلى المصالح باعتبارها شهوات أو رغبات للمكلف، بل ينظر فيها إلى الأمر في ذاته، من حيث كونه نافعًا أو ضارًّا». ثم قال: «إذا بلغ الإنسان مبلغًا فَهِم فيه عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي ﷺ، في التعليم والفُتيا والحكم بما أراه الله»[2].

خامسًا: معرفة مواقع الإجماع:

يجب على المجتهد العلم التام بمواقع الإجماع، حتى لا يجتهد أو يفتي بخلاف ما وقع عليه الإجماع، ولا يستلزم هذا حفظ جميع المسائل التي

---

(١) الاجتهاد للدكتور وهبة الزحيلي، ص١٨٤، وقال الزحيلي: «وعلى هذا الأساس إذا وجد المجتهد نصًا في الشرع على الحكم وجب فهمه بحسب القصد الشرعي، كما فهم عمر الغاية من تطبيق حد السرقة، وهي الحفاظ على الأموال، فلم يطبق الحد عام الرمادة، لما اشتدت المجاعة بالناس، لأن حفظ النفس مقدم على حفظ المال، وإذا لم يجد المجتهد نصًا في الشرع على الحكم، ولكن للحادثة مشابه في الشريعة، وجب عليه القياس على حكم الحادثة المشابهة، بعد استخراج علة الحكم بما يتفق مع مقاصد الشرع.. وإذا فقد المجتهد النص الخاص على الحكم، أو النص الذي يقيس عليه استنباط الحكم الشرعي بالاهتداء بالمقصد العام في الشريعة» اهـ، ص١٨٤.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ٦٧/٤.

وقع فيها الإجماع، وإنما يكفي أن يعلم أن فتواه لا تخالف حكمًا مجمعًا عليه[١].

ويجب على المجتهد أيضًا أن يعرف القواعد الكلية للفقه الإسلامي، ليكتسب بذلك ملكة يفهم بها مقصود الشارع[٢].

سادسًا: معرفة أحوال عصره:

لابد للمجتهد من فهم أحوال عصره وظروف مجتمعه الذي يعيش فيه، ليتمكن بذلك من تكييف الوقائع التي يجتهد في استنباط أحكام لها، ويأتي حكمه عليها سليمًا، وفهمه لها صحيحًا، فالمجتهد كالمفتي لابد له من معرفة واقعة الاستفتاء، ودراسة الظروف الاجتماعية المحيطة بها، والعوامل المؤثرة في الواقعة، وبذلك تكون فتواه معالجة للواقع القائم[٣]. «فمعرفة الناس أصل يحتاج إليه المجتهد، وإلا أفسد أكثر مما أصلح، فعليه أن يكون عالمًا بالأمر والنهي، وطبائع الناس وعوائدهم، وأعرافهم، والمتغيرات الطارئة في حياتهم، فالفتوى قد تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال[٤].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٢/٣٥١ وما بعدها. البخاري، كشف الأسرار، ٤/١١٣٦. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٢/٣١٩. التفتازاني، التلويح على التوضيح، ٢/١١٨. الأسنوي، منتهى السول، ٣/٢٤٤.

(٢) وذلك مثل الضرر لا يزال بالضرر، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يطرح بالشك، وغير ذلك. انظر ابن السبكي، جمع الجوامع، ٢/٣٨٣.

(٣) أبو زهرة، أصول الفقه الإسلامي، ١٩٧٩م، دار الفكر، القاهرة، ص٣٨٧.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ٤/١٩٩.

شروط الاجتهاد المختلف فيها:

ذكر بعض الأصوليين شروطًا أخرى للاجتهاد، غير تلك الشروط التي ذكرها معظم الأصوليين، ومن هذه الشروط الآتي:

١ ـ العلم بأصول الدين: اشترطه بعض الأصوليين ولم يشترطه آخرون، ويبدو أن الذين اشترطوه يقصدون به العلم بالضروريات، كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته وما يستحقه، والتصديق بالرسل وما جاءوا به، وهذا أمر لابد من معرفته، والذين لم يشترطوه ربما أرادوا به ما يدخل في علم الكلام، إذ لا علاقة له بالاجتهاد، ولكن البارع فيه يكون أقوى على الاجتهاد، لأن العلوم يقوي بعضها بعضاً[1].

٢ ـ العلم بالفروع الفقهية: ذكر بعض الأصوليين شرط العلم بالفروع الفقهية، ولم يذكره آخرون[2]. وبالتأمل في هذا الشرط، نجد أن الفروع الفقهية هي ثمرة الاجتهاد، فلا داعي للعلم والإحاطة بها، إلا أن تكون معرفتها من باب الممارسة على الاجتهاد، حتى تحصل بذلك دربة عليه، من خلال فهم اختلافات الفقهاء في المسائل، ودليل كل طرف فيما ذهب إليه ومناقشته للطرف الآخر، فلا شك أن هذا الأمر ينفع طالب الاجتهاد كثيراً.. ومن هنا فالذي ذهب إلى اشتراطه نظر إلى فائدته، والذي لم يشترطه نظر إلى أن الفروع الفقهية هي ثمرة الاجتهاد فلا داعي لها،

---

(١) الغزالي، المستصفى، ٣٥٢/٢. والآمدي، الإحكام، ٢٠٤/٣. وحاشية البناني على جمع الجوامع، ٣٨٤/٢. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٣٦٣/٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٣٥٣/٢. مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١١٤.

قال الشافعي رحمه الله: «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالمًا بما مضى قبل من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم»[1].

٣ - العلم بالدليل العقلي: شرطه جماعة منهم الغزالي والرازي، ولم يشترطه آخرون، لأن الاجتهاد إنما يدور على الأدلة الشرعية لا على الأدلة العقلية[2].

والمراد بالدليل العقلي: -عند من اشترطه- هو مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها في صور لا نهاية لها. أما ما سنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فالمستثناة محصورة، وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس[3].

شروط عضو الاجتهاد الجماعي:

بعد أن انتهينا من شرح شروط الاجتهاد، نود التوضيح بأنه لابد أن تتوفر تلك الشروط في عضو الاجتهاد الجماعي، ولكن ينبغي مراعاة الآتي:

أولاً: يكتفى من تلك الشروط بالمستوى المخفف -وقد سبق ذلك عند الحديث عن كل شرط- وهذا التخفيف يجعل الوصول إلى إمكانية الاجتهاد ميسوراً على طالبه وغير متعذر، لأن تحصيل ذلك المستوى من العلم ممكن، خصوصًا في عصرنا الذي توفرت فيه الوسائل والإمكانات

(١) الشافعي، الرسالة، فقرة ١٤٤٩ وما بعدها.

(٢) الغزالي، المستصفى، ٢/٣٥١. والرازي، المحصول، ٦/٣٤.

(٣) الغزالي، المستصفى، ٢/١٠٢.

العلمية.. وأيضًا فإن عضو الاجتهاد الجماعي يكتفى فيه بأن يكون مجتهداً جزئيًا، ولا يشترط فيه بأن يكون مجتهداً مطلقًا. والمجتهد المطلق هو الذي يكون قادراً على الاجتهاد في جميع أبواب الفقه ومسائله، أما المجتهد الجزئي فهو الذي يحصل له من العلم ما يجعله قادراً على الاجتهاد في بعض أبواب العلم دون غيرها(١)، مع كونه حائزًا على الشروط التي ذكرها العلماء للمجتهد، فمثلاً يمكن للاقتصاديين أن يجتهدوا في مسائل تخصصهم، إذا أحاطوا فيه بكل ما ورد فيها من الأدلة.

ثانيًا: لا يمكن القبول بالرأي الذي ذهب إلى عدم اشتراط شروط الاجتهاد في أعضاء الاجتهاد الجماعي(٢)، وذلك لأن هذا القول يجعل الاجتهاد الجماعي صادراً ممن ليسوا مؤهلين للاجتهاد، إذ كيف يجتهد وينظر في الأدلة ويستنبط الأحكام من ليس مجتهداً؟ وكيف يستطيع الوصول إلى الحكم الشرعي مَن فَقَد أدوات الوصول إليه؟ وسيكون نظره فاسداً واستنباطه باطلاً، وقد أشار الشيخ عبد الوهاب خلاف إلى هذا فقال: «ولا يسوغ الاجتهاد بالرأي لجماعة، إلا إذا توفرت في كل فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهلاته»(٣).. ولأن الجماعية في الاجتهاد لا يُقصد بها أن تكون بديلاً عن شروط الاجتهاد في مَن يقوم به، ولكن المقصود بها أن الاجتهاد الصادر عن جماعة من المجتهدين، يكون أكثر قوة من الاجتهاد الصادر عن فرد مجتهد، وذلك باعتبار أن رأي الجماعة أقوى من رأي الفرد.. وأيضًا فإن عدم توفر شروط الاجتهاد في أعضاء الاجتهاد الجماعي،

---

(١) الغزالي، المستصفى، ١٠٣/٢. الآمدي، الإحكام، ٢٠٥/٣.

(٢) ذكر الدكتور توفيق الشاوي أنه لا يلزم في أعضاء المجلس الاجتهاد توفر شروط الاجتهاد. انظر كتابه فقه الشورى والاستشارة، ص١٨٦، ١٨٨، ١٥٢.

(٣) خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص٣.

يؤدي إلى أن يضم مجلس الاجتهاد الجماعي مجموعة من غير المجتهدين، وبالتالي لا يمكن أن يُقال عن عملهم أنه اجتهاد فقهي شرعي.

وإذا كان من أسباب حاجتنا إلى الاجتهاد الجماعي هو ما يقوم به من التعويض عن المجتهد المطلق، الذي تعذر وجوده في هذا الزمن[1]، فهذا كلام صحيح، ولكنه لابد أن تتوفر في أعضاء الجماعي شروط المجتهد الجزئي كحد أدنى للقيام بالاجتهاد. وأيضًا فإن في المجلس الاجتهادي مجموعة من الأعضاء لا يشترط فيهم توفر شروط الاجتهاد، وإنما ينبغي فيهم أن يكونوا من الخبراء البارعين في تخصصاتهم المساعدة للعلماء المجتهدين، ويكون دورهم التكييف والبيان والتحديد الدقيق للقضايا محل الاجتهاد، ليسهلوا للمجتهدين فهم القضايا بشكل دقيق وسليم، واستنباط الحكم الشرعي المناسب، وليس لهم حق التصويت أو إبداء الرأي في الحكم الشرعي.

ثالثًا: بينّا فيما سبق أنه يكتفى في عضو الاجتهاد الجماعي أن يكون مجتهداً جزئيًا، ولا يشرط فيه أن يكون مجتهداً مطلقًا، والقول بجواز الاجتهاد الجزئي هو ما ذهب إليه ورجحه الأكثرون من الأصوليين[2] مستدلين على ذلك بالآتي:

١ - لو لم يتجزأ الاجتهاد، لزم أن يكون المجتهد عالمًا بجميع مسائل التشريع الإسلامي دليلاً وحكمًا، وهذا أمر قد تعذر وجوده في أئمة أعلام، فالإمام مالك رحمه الله، وهو مجتهد بالإجماع، عندما سئل عن أربعين مسألة، قال في ست وثلاثين منها: «لا أدري»، وكم توقف الشافعي بل الصحابة في المسائل[3].

(١) القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٢٣. والعلواني، أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، ص٨١.
(٢) وهو اختيار الغزالي في المستصفى، ٣٣/٢. والنووي في المجموع، ٧١/١، ونسبه لابن دقيق العيد.
(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٥٥. ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٣٦٤/٢.

٢ - إن العالم إذا اطلع على أدلة المسألة وفقه أحكامها، واطلع على كل ما يتعلق بتلك المسألة، فيكون هو وغيره سواء في تلك المسألة، فلا يجوز أن يعدل عن فهمه وعلمه إلى أن يقلد فهم غيره، لأن تركه لما فهمه باجتهاده وذهابه إلى تقليد غيره، يكون هذا تركًا للعلم واتباعًا للريب، وهذا منهي عنه بقوله ﷺ: «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»[١]، وقوله: «**استفت قلبك وإن أفتاك المفتون**»[٢]. وهذا الحديث يدل على جواز ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره[٣].

غير أن بعض العلماء ذهب إلى عدم جواز تجزؤ الاجتهاد، مستدلاً بأنه يحتمل أن يكون كل ما يُقَدَّرُ جهل المجتهد به يجوز تعلقه بالحكم الذي يبحث فيه، ولأن من لا يستطيع الاجتهاد في بعض المسائل لا يستطيع الاجتهاد في بعضها الآخر[٤].

وأجيب على هذا بأنه يفترض في المجتهد الجزئي حصول العلم بجميع ما يتعلق بتلك المسألة، أما استطاعة الاجتهاد في بعض مسائل العلم دون بعض، فإن ذلك قد وقع لأئمة اتفق على أنهم مجتهدون كما سبق ذكره[٥].

---

(١) رواه الترمذي والنسائي، وقال الترمذي حديث حسن صحيح، انظر الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، مع شرحه فيض القدير، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد [ت:٩١١هـ]، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م، ج٣، ص٧٠٦.

(٢) رواه أحمد والدارمي، وانظر هذا الحديث في الجامع الصغير للسيوطي، مع شرح فيض القدير، ج١، ص٦٣٤.

(٣) ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٣٦٤/٢. ابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ١٨٢/٤.

(٤) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٢٥٥. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، ٣٦٥/٢. ابن القيم: إعلام الموقعين، ٢١٦/٤.

(٥) انظر المراجع السابقة.

ويميل الباحث إلى جواز تجزؤ الاجتهاد، وخصوصًا في هذا العصر الذي تعقدت فيه القضايا، وتشعبت فيه المسائل، وصار من الصعب الاجتهاد في كل أبواب الفقه، بينما يمكن الاجتهاد والتخصص في بعض أبواب الفقه، فمثلاً لو أن عالمًا تخصص في أبواب الفقه المتعلقة بالاقتصاد، واستكمل لذلك شروط الاجتهاد، فإن اجتهاده يكون صحيحًا، وكذا يمكن لعالم آخر أن يجتهد في أبواب الفقه المتعلقة بالسياسة الشرعية، وآخر في التشريع الجنائي، يقول الآمدي بعد أن نص على شروط المجتهد: «وذلك كله إنما يشترط في المجتهد المطلق المتصدي للحكم والفتوى في جميع المسائل، وأما الاجتهاد في بعض المسائل فيكفي فيه أن يكون عارفًا بما يتعلق بالمسائل، وما لابد له فيها، ولا يضره في ذلك جهله بما لا يتعلق بها، مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية»(١).

ويقول ابن القيم: «الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره، أو في باب من أبوابه، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض، وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم، أو في باب الجهاد، أو الحج، أو غير ذلك، فهذا ليس له الفتوى فيما لم يجتهد فيه.. وهل له أن يفتي في النوع الذي اجتهد فيه؟ فيه ثلاثة أوجه، أصحها الجواز، بل هو الصواب المقطوع به». ثم قال بعد ذلك: «إن حكمه حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع، أي أن حكم الإفتاء في مسألة اجتهد فيها، مثل حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع»(٢).

---

(١) الآمدي، الإحكام، ٣-٣٩٨/٤.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١٨٨/٤.

الفصل الثاني
أهمية الاجتهاد الجماعي

للاجتهاد الجماعي أهمية بالغة في التشريع الإسلامي، وتتجلى أهميته من خلال مجموعة الأمور التي يحققها، وأبرز تلك الأمور: أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، كما أنه يكون أكثر دقة وإصابة من الاجتهاد الفردي، وهو في الوقت نفسه يعوض عما قد يتعذر علينا اليوم من قيام الإجماع، ويسد إلى حد كبير الفراغ الذي يحدثه غياب المجتهد المطلق.. والاجتهاد الجماعي ييسر للأمة استمرار الاجتهاد، ويمنع أسباب توقفه أو إغلاق بابه، كما أنه يقي الأمة من الأخطاء والأخطار التي قد تنتج عن الاجتهاد الفردي، وهو أفضل نوعي الاجتهاد لمعالجة المستجدات في حياة الأمة، وهو من أنجع السبل إلى توحيد النظم التشريعية للأمة.. وأيضاً فإن الجماعية في الاجتهاد، يتحقق بها التكامل بين الساعين للاجتهاد، ويتحقق بها التكامل في النظر للقضايا محل الاجتهاد. وسنعرض لكل هذه العوامل بالتفصيل وذلك على النحو الآتي:

أولاً: يحقق مبدأ الشورى:

يتحقق في الاجتهاد الجماعي مبدأ الشورى في الاجتهاد، وذلك أن أعضاء المجلس الاجتهادي يمارسون الشورى بتبادل الآراء، وتمحيص الأفكار وتقليبها على كل الوجوه، حتى يصلوا إلى رأي يتفقون عليه أو ترجحه

الأغلبية[١]، وفي هذا تطبيق لمبدأ الشورى الذي أمرنا الله به[٢] في قوله تعالى: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ (الشورى: ٣٨)، وقوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وقد أرشدنا إلى ذلك الرسول ﷺ فيما رواه سعيد بن المسيب عن عليٍّ رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة؟ قال: «**اجمعوا له العالمين -أو قال: العابدين- من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد**»[٣]، ولذلك كان منهج الخلفاء الراشدين -إذا لم يجدوا الحكم في الكتاب أو السنة- أن يدعوا رؤوس الناس وخيارهم إلى التشاور والنظر، فما اجتمع عليه أمرهم كان حكمًا شرعيًا[٤]. وقد اقتفى أثرهم في ذلك عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه، حيث حرص على تطبيق مبدأ الشورى في الاجتهاد، فأنشأ مجلسًا من فقهاء المدينة وصلحائها، ليستعين بهم في استنباط الأحكام والاستفادة برأيهم، وذلك عندما كان واليًا على المدينة قبل أن يصير خليفة[٥]، وهذا ما سار عليه العمل في بعض عصور الدولة الأموية بالأندلس، أيام يحيى ابن يحيى الليثي قاضي قضاتها، فقد أنشأ مجلسًا للشورى، للنظر في المشاكل الفقهية[٦].

---

(١) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص١٨٦، ٢٢٤. والقرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٨٤.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/٥٦.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ١/٦٥-٦٦. وخلاف، خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، ١٩٥٠م، الطبعة الرابعة، ص٤١-٤٢. وقد تقدمت الرواية وتخريجها.

(٥) البري، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص٢٥٥. وحسب الله، أصول التشريع، ص١٢٨.

(٦) المرجع السابق للبري. وخلاّف، علم أصول الفقه، ص٥٠.

ولا شك أن تطبيق مبدأ الشورى في الاجتهاد، يحقق الكثير من الفوائد، من أهمها: ذلك التمحيص للآراء والتلاقح للأفكار عبر مناقشات علمية تجعل الحكم النابع عن ذلك الاجتهاد أكثر دقة في النظر، وأكثر إصابة في الرأي، ويجنب الاجتهاد ما قد يكون في الإجتهاد الفردي من القصور، أو التأثر ببعض النزعات الخاصة، كما أن الشورى في الاجتهاد تقرب وجهات النظر، وتقلل مساحة الخلاف، وتعزز ثقة الأمة بالأحكام النابعة من الاجتهاد الجماعي(١).

ثانيًا: الاجتهاد الجماعي أكثر دقة وإصابة:

إن الاجتهاد الجماعي باعتباره تفاعل وتكامل ومشاركة بين مجموعة كبيرة من العلماء المجتهدين والخبراء المتخصصين، يتميز عن الاجتهاد الفردي بأنه يكون أكثر استيعابًا وإلمامًا بالموضوع المطروح للاجتهاد، وأكثر شمولاً في الفهم لكل جوانب وملابسات القضية، كما أن عمق النقاش فيه ودقة التمحيص للآراء والحجج، يجعل استنباط الحكم أكثر دقة وأكثر إصابة، «فرأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، مهما علا كعبه في العلم، فقد يلمح شخص جانبًا في الموضوع لا يتنبه له آخر، وقد يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرز المناقشة نقاطًا كانت خافية، أو تجلي أمورًا كانت غامضة، أو تذكّر بأشياء كانت منسية، وهذه من بركات الشورى، ومن ثمار العمل الجماعي»(٢).

---

(١) الخطيب، عبد الكريم، سد باب الاجتهاد وما ترتب عليه، ١٤٠٥هـ، مؤسسة دار الأصالة، ص٧٣-٧٥.

(٢) القرضاوي، لقاءات ومحاورات، ص١٨٢.

لذلك نجد حرص الخلفاء الراشدين على الأخذ به، وخاصة في القضايا العامة والمعقدة، حيث كان أسلوب الصحابة في الاجتهاد لتلك القضايا يغلب عليه الطابع الجماعي، فقد كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس بها نص من الكتاب أو السنة، جمع لها الخليفة رؤوس الناس وخيارهم واستشارهم، فما اتفقوا عليه اعتبر حكمًا شرعيًا، ومن ذلك ما فعله عمر رضي الله عنه في جمع الصحابة للبحث في قسمة موارد العراق وغيره من الأراضي المفتوحة عنوة، وانتهى رأيهم بالاتفاق إلى إبقاء الأرض بيد أهلها وعدم قسمتها بين الغانمين»[1].

ثالثًا: يعوض عن توقف الإجماع:

الإجماع كما عرّفه علماء الأصول: هو اتفاق جميع المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي، في أي عصر من العصور، بعد وفاة الرسول ﷺ، ولا خلاف بين العلماء في كون الإجماع مصدراً من مصادر التشريع المتفق عليها، ولكن العلماء اختلفوا في إمكانية تحقق الإجماع، كما اختلفوا في مسائل أخرى تتعلق بالإجماع، وليس هذا محل الخوض في هذا الخلاف، وإن ما نريد الحديث عنه هو أن الاجتهاد الجماعي يمكن أن يسد الفراغ الذي يحدثه غياب الإجماع، حيث إن اتفاق جمع كبير من

---

(١) ويبرز هذا المنهج في أعمال عمر المتكررة، فكان إذا نزلت نازلة ليس فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ثم جعلها شورى بينهم، وحين كان عمر يفعل ذلك بالمدينة كان يأمر شُريحًا أن يفعل مثله في الكوفة، فمما كتبه لقاضيه شريح: «فإن أتاك ما ليس في كتاب الله، ولم يسن رسول الله ﷺ، فاقض بما أجمع عليه الناس». انظر ابن القيم، إعلام الموقعين، ٦٢/١، ٨٤. وراجع الزحيلي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٨٩-١٩١.

المجتهدين -أو الأغلبية منهم- على حكم شرعي، لابد أن ذلك سيؤدي إلى الوصول إلى أحكام شرعية، تكون في قوتها ودقتها أقرب إلى قوة الإجماع منها إلى قوة الاجتهاد الفردي- كما سنفصل ذلك في حجية الاجتهاد الجماعي.

وعلى هذا، فإن الاجتهاد الجماعي يعوض في التشريع ما قد يتعذر تحققه، لغياب الإجماع والاجتهاد معًا، وهو بذلك يعيد للفقه حيويته وقدرته على مواجهة المشكلات بحلول شرعية صحيحة ودقيقة، فإذا كان اتفاق كل المجتهدين -الذي هو أساس الإجماع- متعذر فإن اتفاق أكثر المجتهدين لن يكون متعذرًا، وهذا ما جعل بعض العلماء يذهب إلى أن الإجماع بالمعنى الأصولي لم يتحقق، وإنما الذي تحقق هو الاجتهاد الجماعي، وأن ما سمي إجماعًا إنما هو اجتهاد جماعي، وسمّى هؤلاء العلماء الاجتهاد الجماعي بالإجماع الواقعي، يعني الذي تحقق واقعًا في العصور الإسلامية، أما الإجماع بالمعنى الأصولي فلم يتم ذلك واقعًا، ودلل على هذا الرأي بأن ما روي عن الصحابة من إجماعات، لم تكن في حقيقتها إلا اجتهادات[1] جماعية، حيث كان الخلفاء إذا نزلت بهم قضية ليس فيها نص من كتاب أو سنة، يجمعون لها رؤوس الناس وخيارهم وعلماءهم، ويتشاورون في الأمر، فما انتهو إليه اعتبر حكمًا شرعيًا، وهذا في حقيقته اجتهاد جماعي، إذ أن هؤلاء الذي كانوا يُجْمَعُون لذلك لم يكونوا كل الصحابة، ولم يُرو أن

---

(١) خلاف، علم أصول الفقه، ص٥٠. وشلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٥٥٣-٥٥٥. والقرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٨٣-١٨٤. وحسب الله، أصول التشريع، ص١٢٧-١٢٩.

أحد الخلفاء توقف في حكم شرعي، حتى يوافق عليه بقية علماء الصحابة الغائبين عن ذلك المجلس، أو الذين كانوا منهم في الأمصار المتفرقة[١].

وذهب بعض العلماء إلى اعتبار الاجتهاد الجماعي إجماعًا ناقصًا[٢]، حيث قسّموا الإجماع إلى نوعين: إجماع كامل، وهو الذي يتم فيه اتفاق كل المجتهدين، والإجماع الناقص، وهو الذي يتم فيه اتفاق أكثر المجتهدين، والذي قد يُسمى اجتهادًا جماعيًا، ويقول أصحاب هذا الرأي: إن الإجماع الكامل لم يتحقق في واقع الأمر إلا في القضايا أو في الأمور التي هي معلومة من الدين بالضرورة، وَالتي لا تلقى فيها أحدًا من المسلمين إلا وافق عليها، ونقلها عمن قبله، وذلك كالإجماع على أن الجد يرث مع وجود الإخوة، وأن الجدة يحرم التزوج بها كالأم، وترث السدس إذا لم تكن هناك أم، والإجماع على عدم بيع أم الولد[٣].

وأما الإجماع الناقص فإن انعقاده لا يتوقف على اتفاق جميع المجتهدين، بل يتم باتفاق الأكثرية، عملاً بما نقل عن ابن جرير وأبي بكر الرازي وأبي الحسين الخياط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه[٤]، وهذا النوع من الإجماع يتم في الغالب في المستجدات الدنيوية، التي لم ينص على حكمها كتاب أو سنة، مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية، التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع

---

(١) خلاف، علم أصول الفقه، ص٥٠.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٩.

(٣) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٢٨، سيأتي تفصيل هذا القول وأدلته عند الحديث عن مذهب القائلين بأن قول الأكثرية إجماع، ويراجع هذا القول وأدلته في الأسنوي، منتهى السول، ص٥٥. والآمدي، الإحكام، ١/١٢٠. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ٢/٢٢٢.

على إمامة شخص بعينه، أو على إعلان حرب على عدو.. وبالتأمل في هذا النوع من الإجماع، نجد أنه ينطبق على ما يسمى بالاجتهاد الجماعي[1].

وهذا النوع من الإجماع هو ما سار عليه الإمامان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، حيث كانا يستعينان عند الاستشارة في الأمور القضائية والإدارية بما يتهيأ لهما من أولي الرأي، فلم يؤثر عن أحدهما أنه كان يتوقف في الحكم حتى يستشير القضاة في الأقاليم أو قواد الجيوش في أنحاء الأرض[2].

ويرى بعض المفكرين أن الاجتهاد الجماعي يمكن أن يكون هو الجسر الذي يوصل إلى الإجماع التام، وذلك أن الحكم الذي يتوصل إليه بالاجتهاد الجماعي يمكن عرضه على بقية العلماء المجتهدين، فإن وافقوا عليه صراحة كان ذلك إجماعًا صريحًا، وإن سكتوا بعد علمهم كان إجماعًا سكوتيًا[3].

رابعًا: الاجتهاد الجماعي ينظم الاجتهاد ويمنع توقفه:

الاجتهاد أصل من أصول التشريع الإسلامي، وهو الأساس لحيوية التشريع ونمائه، واستمرار عطائه في تعريف الأمة بأحكام الله في كل نازلة، ولهذا فقد بدأ الاجتهاد منذ عهد النبي ﷺ على يد الصحابه، ثم من بعدهم التابعون وتابعوهم، ثم استمر في عطائه حتى منتصف القرن الرابع الهجري، حيث نودي بتوقيف الاجتهاد وإغلاق بابه[4]. وكان من أبرز

---

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٨.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٩.

(٣) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص١٨٦.

(٤) الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٣١٩ وما بعدها. والسايس، تاريخ الفقه الاسلامي، ص١١٩ وما بعدها.

الأسباب لهذه الدعوة هي تلك الفوضى والأخطاء والاختراقات، التي جاءت نتيجة الأدعياء من أصحاب الاجتهاد الفردي، ولغياب الاجتهاد الجماعي.. ولذلك كان ينبغي للحريصين على استمرار الاجتهاد، أن يدعوا إلى حمايته، عبر تنظيمه بأسلوب الاجتهاد الجماعي، حتى تدرأ تلك الأخطاء النابعة من بعض أدعياء الاجتهاد[1].. فمن المعلوم أن الاجتهاد في عهد الصحابة كان يغلب عليه -خصوصاً في القضايا العامة أو المعقدة- الطابع الجماعي[2].

ثم أصبح الاجتهاد في العصور التالية يتسم بالطابع الفردي، فكان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، وتبارى المجتهدون في استنباط القواعد، وتأسيس أصول بعض النظريات، فازدهر الفقه وأثري، إلا أنه عندما ضعفت الدولة الإسلامية وفقدت سيطرتها، واضطرب الاجتهاد الفقهي، دخل في صفوف المجتهدين مَن ليس منهم، ووجدت بعض الفتاوى عن طريق الفرض والتشهي[3]، وقلّت الكفايات والورع، فتخوّف العلماء، فأفتوا بإغلاق باب الاجتهاد[4]، حتى يقطعوا الطريق على الفرق والمذاهب المنحرفة، ويحموا الأمة من الانقسام الديني. ولكن هذا المسلك أدى إلى شيوع التقليد وانتشار التعصب، وجمود الاجتهاد[5]، حتى كاد الاجتهاد أن يخلو زمناً طويلاً، باستثناء ما كان يجري بين الحين والآخر من ظهور أئمة مجتهدين[6].

(١) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٨. ومدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٢٩.

(٣) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٢٩-١٣٠.

(٤) الزرقاء، الاجتهاد، ص١٥٥.

(٥) الخضري، تاريخ التشريع، ص٣١٩. والسايس، تاريخ الفقه الإسلامي، ص١١٩ وما بعدها.

(٦) القرضاوي، لقاءات ومحاورات، ص٧٣-٧٤.

وإذا كانت الفتوى بإغلاق باب الاجتهاد قد قصد بها في بداية الأمر منع الاجتهاد الفردي، لإبعاد من ليسوا أهلاً للاجتهاد، فإن الأمر قد أسيء فهمه وروُج أن المقصود منع الاجتهاد مطلقًا(١)، وكان الواجب أن تعالج الفوضى في الاجتهاد بتنظيمه، وجعله في يد جماعة لا يد الأفراد، بدلاً من أن يعالج بإغلاق باب الاجتهاد(٢).

وقد أرشدنا الرسول ﷺ إلىٰ ذلك عندما سأله عليٌ رضي الله عنه، إذا نزل بهم أمرٌ لا يجدون له نصًا في القرآن، ولم تمض فيه سُنَّةٌ، فقال ﷺ: **«اجمعوا له العالمين -أو قال: العابدين- من المؤمنين، فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»**(٣).

خامسًا: الاجتهاد الجماعي يقي الاجتهاد من الأخطار:

تبين لنا من خلال ما سبق، أن الاجتهاد كان في أحسن أحواله عندما كان جماعيًا، ثم تسربت إليه الإشكالات عندما صار فرديًا، مما دعا إلى القول بسد باب الاجتهاد.. وإذا كان استمرار الاجتهاد ضروريًا، فإن قيامه في زمننا بشكل فردي، يخشى معه أن يأتي بالإشكالات نفسها التي أدت بالعلماء -في منتصف القرن الرابع الهجري- إلىٰ إغلاق باب الاجتهاد، بل إن تلك المخاوف صارت اليوم أكثر بروزاً، «حيث بدأ كل من يرى في نفسه القدرة على النظر الفقهي، يلبس ثوب الاجتهاد، ويخرج على الناس بالآراء

---

(١) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٢٩-١٣٠.

(٢) الزرقاء، الاجتهاد، ص١٥٦.

(٣) سبق تخريجه.

الاجتهادية، حتى ولو لم يكن من أهل الاجتهاد، ولم تتوفر فيه أكثر شروط الاجتهاد، فتضاربت الأقوال وتبلبلت الأفكار، وأصبح الناس في حيرة مما يسمعون أو يقرأون»[1].

ويخشى أيضًا من المتاجرين بالدين، الذين يصدرون كتبًا وفتاوى غراره، يتزلفون بها إلى الطغاة، أو يخدمون بها أعداء الإسلام، فيهدمون دعائم الدين تحت ستار الاجتهاد وحرية التفكير، طمعًا منهم في منافع يجنونها من وراء ذلك، لا يبالون معها بسخط الله[2].

لذلك لابد أن يكون الاجتهاد جماعيًا، حتى يسد الباب على هؤلاء الأدعياء، ويحقق للأمة معرفتها بشرع الله على أكمل وجه وأدق بيان، وليس في هذا حجر على الآراء أو حكر على التفكير، وإنما هو حماية للأمة من البلبلة والتشويش في أمر دينها.

كما أن ذلك لا يمنع من وجود الاجتهاد الفردي كممهد ومثرٍ للاجتهاد الجماعي[3]، ومن حق الأفراد أن يكتبوا وينشروا أبحاثًا ودراسات، وأن يقولوا ما يرونه من اجتهادات، ولكنها تظل في نظر الأمة مجرد آراء واجتهادات فردية وأبحاث تمهيدية، ينبغي أن تخضع للنظر من قبل المجامع الاجتهادية[4]، خصوصًا إذا كانت تلك الاجتهادات الجديدة صادرة عن أشخاص لم يُعرف عنهم عمق في العلم، وقوة في التدين.

---

(١) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٢٩.

(٢) الزرقاء، الاجتهاد، ص١٥٦.

(٣) القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٨٤.

(٤) مدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٢٩-١٣٠.

سادسًا: الاجتهاد الجماعي علاج للمستجدات:

نحن اليوم في عصر تطورت فيه أحوال الأمم تطوراً مذهلاً، نشأ عن ذلك الكثير من المستجدات والقضايا التي لم تكن موجودة من قبل، وليس لها مثيل فيما تضمنته كتب الفقه المعهودة، وهذا يتطلب منا ضرورة الاجتهاد لمعالجتها، ولابد أن يكون هذا الاجتهاد جماعيًا، وذلك لسببين:

السبب الأول: أن هذه المستجدات تكون في الغالب قضايا عامة، يهم تنظيمها كل المجتمع، ويمس أثرها كل فرد في علاقته بالآخرين، أفراداً أو مجتمعًا أو دولة، وليست من القضايا الفردية التي تتعلق بكل فرد على حدة، وعليه فإن أي خطأ في الاجتهاد للقضايا العامة يصيب أثره عموم الناس، لذلك يجب في هذه القضايا أن يكون الاجتهاد جماعيًا، لما فيه من دقة في البحث، وشمول في النظر، وتمحيص للرأي، يتبلور ذلك من خلال اشتراك جمع من العلماء في النقاش وتبادل الآراء، فيأتي حكمهم أكثر دقة في الاستنباط، وأكثر قربًا للصواب من الاجتهاد الفردي[1].

السبب الثاني: أن الكثير من القضايا المستجدة، قد يحيط بها الكثير من الملابسات والتشعبات والصلات بقضايا وعلوم متعددة، مما يجعل القدرة على فهم كل جوانبها ومتعلقاتها لا يكتمل إلا أن يكون جماعيًا، ويصعب على فرد استيعاب كل ما تتطلبه تلك القضايا من علوم ومعارف، وتكون الرؤية الفردية في هذه القضايا قاصرة، فلربما نُظر إلى تلك القضية -المعقدة والمتشعبة- من زاوية وأهملت بقية الزوايا فيأتي الحكم قاصراً.

(١) القرضاوي، الاجتهاد، ص١٨٢.

فالاجتهاد الجماعي يكون أقدر على علاج قضايا الأمة في زمن تعددت فيه الخبرات، وتشعبت فيه العلوم، وتعقدت المعاملات أشد التعقيد، وأحاط بها الكثير من التشابك مع قضايا وعلوم أخرى، بصورة لم تكن معهودة من قبل، وطرأت أنظمة جديدة للحياة لم تكن موجودة، وأصبحت المسائل الفقهية المدونة قليلة الشبه في الحياة الواقعية، وتغيرت التصورات الاجتماعية للأنظمة القانونية[1]، وأصبح الفقيه مهما كان علمه وفقهه وجودة قريحته، لا مفر له من الاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في كل فن وفي كل علم، وهذا المستوى من العلم يتعذر توفره في الفرد، لذلك لابد من الاجتهاد الجماعي الذي تتنوع فيه الاختصاصات، وتتوسع فيه الخبرات والاستشارات.

ومن الأمثلة على هذا النوع من القضايا، ما تزخر به حياتنا العملية من العقود المتنوعة التي جدت، كعقد التأمين بمختلف أنواعه، وعقود البورصة، وعقود المضاربة، وعقود الكمبيالات، والشركات والمعاملات المصرفية بأنواعها، والكثير مما يتعلق بنظام الحكم والسياسة الشرعية[2].

سابعًا: الاجتهاد الجماعي سبيل إلى توحيد الأمة:

الأمة الإسلامية أحوج ما تكون إلى اجتماع كلمتها، واتحاد رؤيتها في ما يحل مشاكلها، لتبني على ذلك توحدها في المواقف والتعاملات، ولن يأتي ذلك إلا إذا كانت حلولها لمشاكلها وقضاياها العامة نابعة من رؤية جماعية

---

(١) الزحيلي، الاجتهاد، ص١٧٥-١٧٦.

(٢) مدكور، الاجتهاد، ص١٠٢.

تسعى إلى جمع الكلمة وتوحيد الصف، بعيداً عن الرؤى الفردية المتنافرة، التي تأتي على الأمة بالتفرق في الأفكار والتشتت في الصف والتضارب في الأحكام، مما يجعل الناس في حيرة من أمرهم، وفيما ينبغي أن يعملوا به في القضايا العامة التي تحتاج إلى توحيد في الموقف، واتحاد في الحكم، ولعل الاجتهاد الجماعي هو السبيل إلى إيجاد ذلك. يقول الأستاذ عبد الكريم الخطيب في هذا المضمار: «ولا يجوز الاجتهاد بالرأي لفرد واحد مهما أوتي من المواهب والمؤهلات، لأن التاريخ قد أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي، حيث تتشعب الآراء، وتكثر الخلافات التي تفرق وحدة الأمة إلى مذاهب وشيع»[١].

ويقول الأستاذ علي حسب الله: «ومنها [أي أفعال المكلفين] ما يتعلق بمعاملاتهم، بعضهم مع بعض، واختلاف الأحكام في هذا مجافٍ للنظام ومجانب للعدل، وخاصة في البيئة الواحدة والبيئات المتماثلة. والاجتهاد هنا إنما يفيد فائدة عملية إذا اتجه وجهة جماعية، بأن تكون هناك جماعة من المجتهدين: ينظرون فيما جد من الحوادث، ويستنبطون –مستعينين بالمأثور من آراء السابقين– ما يلائم أحوالهم من الأحكام، وتكون أحكامهم هذه نافذة في الناس: يلزمون جميعًا باتباعها، ويحكم القضاة بمقتضاها»[٢].

ويقول الشيخ عبد الوهاب خلاف: «الذين لهم الاجتهاد بالرأي هم الجماعة التشريعية الذين توافرت في كل فرد واحد منهم المؤهلات

---

(١) الخطيب، سد باب الاجتهاد، ص٤٥.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص١٧.

الاجتهادية التي قررها علماء الشرع الإسلامي، فلا يسوغ الاجتهاد بالرأي لفردٍ مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهلات، لأن التاريخ أثبت أن الفوضى التشريعية في الفقه الإسلامي كان من أكبر أسبابها الاجتهاد الفردي»[١].

ثامنًا: الاجتهاد الجماعي يوجد التكامل:

الاجتهاد الجماعي يوجد التكامل في الاجتهاد على مستويين: مستوى المجتهد ومستوى النظر في القضية محل الاجتهاد. أما التكامل على مستوى المجتهد، فإن مما لا شك فيه أن تحقق الشروط الموضوعة لبلوغ درجة المجتهد المطلق صعبة المنال في عصرنا هذا، لذلك ففي الاجتهاد الجماعي يكمل العلماء بعضهم بعضًا، ويكونوا بمجموعهم في مستوى المجتهد المطلق. وما أحوجنا إلى هذا النوع من الاجتهاد التكاملي، خاصة وقد صار من المتعذر اليوم وجود المجتهد المطلق، وكاد أن يتعذر المجتهد الجزئي، فصار الاجتهاد الجماعي هو الممكن والمعوض لنا عن المجتهد المطلق[٢]، والمسدد والمقارب بين المجتهدين الجزئيين.

أما التكامل على مستوى الموضوع، فيتجلى في أن قضايانا اليوم قد شملها الكثير من التداخل بين علوم متعددة، ولم تعد من البساطة بالشكل الذي كانت عليه من قبل، بل صارت القضية الواحدة موضوعًا لأكثر من تخصص في علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والقانون والتربية وغير ذلك

---

(١) خلاف، مصادر التشريع فيما لا نص فيه، ص١٢.

(٢) القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٢٣. والعلواني، أصول الفقه منهج بحث ومعرفة، ص٨١.

من العلوم، ولا يمكن النظر فيها من خلال علم واحد، بل لابد من النظر فيها من خلال كل العلوم المتصلة بتلك القضية، وهذا لن يقوم به إلا جماعة، ويصعب -إن لم يتعذر- أن يقوم به فرد، لأنه ليس بالإمكان أن يجمع شخص واحد بين المعرفة للعلوم الشرعية بالصورة التي اشترطها الأصوليون وبين المعرفة المتخصصة لمشاكل البيئة والعصر، فكان لابد من أن يكون الاجتهاد في هذه القضايا من خلال مجموعة تتكامل فيها الثقافات بحيث يضم مجلس الاجتهاد العلماء المتخصصين في العلوم العصرية إلى جانب العلماء المجتهدين في العلوم الشرعية[١]، فيكمل أعضاء المجلس بعضهم بعضًا، وتحدث الإحاطة بالمسألة من كل جوانبها وملابساتها ومتعلقاتها[٢].

وإذا كان التكامل بين العلماء مهمًا ومفيدًا، فإن التكامل في شخصية المجتهد هو أمر أكثر أهمية.. ومن المفيد في هذا المقام أن نورد ما ذكره الدكتور جمال الدين عطية حول التكامل الذي يجب أن يكون عليه

---

(١) جمال الدين عطية، في مقال له (المقال الافتتاحي) بمجلة المسلم المعاصر، العدد ٧، ص٧٦.

(٢) يضرب القرضاوي مثالاً للتكامل الذي يمكن أن يحدث بين أهل الاختصاصات المختلفة بما شارك به من أعمال المنظمة الإسلامية العالمية للعلوم الطبية في الكويت، حيث كان يجتمع فيها عدد من الفقهاء المعتبرين، مع عدد من الأطباء المرموقين للبحث في بعض القضايا المهمة، مثل الإجهاض، وبنوك الحليب، وبداية الحياة ونهايتها...إلخ. ويتولى الأطباء شرح هذه الموضوعات بكل ما يحيط بها من ظروف، ويبدأ الفقهاء في محاولة استنباط الحكم بعد المناقشة المستفيضة التي تنتهي بقرار مجمع عليه أو مختلف فيه، أو يؤجل البت إلى دورة أخرى.

وضرب مثالاً آخر بما يحدث في المصارف الإسلامية، حيث إن هيئة الرقابة الشرعية، لا تفتي في المعاملات التي تعرض عليها، إلا بعد شرح وتوضيح وتفصيل من إدارة المصرف والمسؤولين فيه، وبعد أخذ ورد وبحث قد يطول، ينتهون بعد ذلك إلى الرأي الذي يرونه راجحًا وأقرب إلى الصواب، القرضاوي، لقاءات ومحاورات، ص١٠٦.

المجتهد، حيث يقول: «وإذا كانت ظروف المجتهدين في الماضي قد مكنتهم من الإحاطة بعلوم عصرهم وظروف معاصريهم الحياتية وأعرافهم التجارية، فإن تعقد الحياة المعاصرة والإغراق في التخصص الذي أصبح ظاهرة عامة، يدعو إلى التنبيه إلى أهمية مرحلة تعرف المجتهد على الواقعة محل الاجتهاد، وضرورة اعتماده في ذلك على معارف وخبرات غيره من المتخصصين في كل فرع من فروع المعرفة، وذلك ريثما يتيسر تخصص المجتهدين في كل فرع من هذه الفروع، بأن يجمع بين علوم الشريعة اللازمة للاجتهاد في فرع معين، وبين التخصص في هذا الفرع، إذ إن معالجة مشكلة ازدواج الثقافتين لا يتم إلا بتوحيد الثقافتين في شخص واحد، وأن تعاون المثقفين ثقافة عصرية تخصصية مع المثقفين بالعلوم الشرعية إنما هو خطوة مرحلية مؤقتة، وليست هي الحل السليم الدائم.

والمقصود بتوحيد الثقافتين في شخص واحد، لا يعني جمع ثقافتين متنافرتين ومختلفتي الأصول والمناهج في شخص واحد، فهذا شبيه بالحل المرحلي الذي أشرنا إليه، وإنما المقصود هو تفاعل الثقافتين للخروج بثقافة واحدة متخصصة ذات أصول وضوابط إسلامية، وهو ما يعبر عنه بأسلمة المعرفة»[١].

(١) عطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ص٢٢٩-٢٣٠.

الفصل الثالث

حجية الاجتهاد الجماعي

لحجية الاجتهاد الجماعي وجهان: وجه بالنسبة للمجتهد ووجه بالنسبة للكافة من الناس. فأما بالنسبة للمجتهد فإن الحكم -الذي توصل إليه باجتهاده- حجة ملزمة له يجب عليه العمل به، ويحرم عليه مخالفته إلى حكم مخالف من اجتهاد غيره، لأن في ذلك تقليداً للغير، وليس للمجتهد أن يقلّد غيره ويترك اجتهاده فيما أساسه الاجتهاد القائم على غلبة الظن إلا إذا اقتنع بحجة غيره، ورآها أرجح من حجته، فعدوله عن اجتهاده ليس تقليداً للغير، وإنما هو اجتهاد جديد منه[1].

أما حجية الحكم الاجتهادي بالنسبة للكافة من المسلمين فإنه لا يلزمهم اتباعه، ويجوز لهم مخالفته إلى اجتهاد آخر، لأن ما توصل إليه المجتهد من حكم إنما كان بغلبة الظن وليس بنص قطعي الدلالة والثبوت أو بإجماع لايحتمل المخالفة، ولأن أساس استنباط ذلك الحكم كان عن طريق الأمارات التي نصبها الشارع للاهتداء بها وهذا يختلف باختلاف الأفهام والمناهج[2].

وإذا كان هذا هو حجية الحكم الاجتهادي بشكل عام، فهل يكون للاجتهاد الجماعي حجية أقوى باعتباره اتفاق أكثرية المجتهدين على حكم شرعي، فتكون حجيته في منزلة الإجماع الأصولي، أم غير ذلك؟

---

(١) الآمدي، الإحكام، ٤/٢٧٤. وابن السبكي، جمع الجوامع مع حاشية المحلي، ٢/٣٩٥. ومدكور، الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٣٩-١٤٠.

(٢) المراجع السابقة.

وبالتأمل فيما ذهب إليه الأصوليون من أقوال في حجية رأي الأكثرية، يمكننا القول: إن العلماء قد اختلفوا في حجية الاجتهاد الجماعي إلى اتجاهات متعددة، نعرض لذلك بالتفصيل، ثم نذكر ما نميل إليه، وذلك على النحو الآتي:

الاتجاه الأول:

ذهب كثير من العلماء[1] إلى أنه ليس بإجماع، لأنه لا ينعقد الإجماع إلا باتفاق جميع المجتهدين وعدم وجود المخالف، وفي حالة رأي الأكثرية يقابله رأي الأقلية، فيكون رأي الأكثرية ليس إجماعًا، لأن الأدلة على الحجية وعصمة الأمة من الخطأ إنما كانت في حالة الإجماع من كل المجتهدين، باعتبار أنه لا يمكن اجتماعهم على ضلالة، أما في حالة اتفاق الأكثرية ومخالفة الأقلية، فلا يتحقق فيه إجماع الأمة وعصمتها، حتى يكون حجة ملزمة للآخرين يحرم عليهم مخالفته، ويؤكد هذا المعنى فعل الصحابة، حيث إنه روي أن ابن عباس قد خالف رأي الأكثرية في مسألة العول، وربا الفضل، والمتعة، ولو كان رأي الأكثرية حجة -كالإجماع- لبادروا بالإنكار عليه وتخطئته، ولم ينقل ذلك عنهم، وإنما نُقل عنهم مناظرته فقط.

---

(١) يراجع في هذا القول وأدلته الأسنوي، منتهى السول في علم الأصول، ص٥٥. والآمدي، الأحكام، ١/ ١٢٠-١٢١. والغزالي، المستصفى، ١/١٨٦. والسالمي، محمد بن عبد الله بن حميد [ت١٣٣٢هـ]، شرح طلعة الشمس، طبعة الحلبي، القاهرة، ٢/٧٨. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرحه، ٢/٢٢٢-٢٢٣. والبخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/٤٤٥-٤٤٦. وابن الحاجب، المختصر وشرحه، ٢/٣٤-٣٥. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/٩٤. وابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/٢٣٧. والشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص٤٨. وفرغلي، محمد محمود، حجية الإجماع وموقف العلماء منها، ١٣٩١هـ، طبعة دار الكتاب الجامعي، ص٢٠٨-٢٠٩.

الاتجـاه الثاني:

ذهب بعض العلماء إلى أن رأي الأكثرية حجيته حجية إجماع، لأن الإجماع ينعقد بالأكثر، وإليه ذهب محمد بن جرير الطبري وأبو بكر الرازي وأبو الحسين الخياط وبعض المعتزلة وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه، وقد استدلوا على ما ذهبوا إليه بمجموعة من الأدلة[1]، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: لقد ورد عن الرسول ﷺ قوله: **«إن الله لم يكن ليجمع أمة محمد على ضلالة»**[2]، **«عليكم بالسواد الأعظم»**[3]، وقوله: **«لن تجتمع أمتي على ضلالة فعليكم بالجماعة فإن يد الله مع الجماعة»**[4]، وقوله: **«يد الله مع الجماعة»**[5]، كل هذه الأحاديث يقوي بعضها بعضاً، وتدل على الاحتجاج برأي الجماعة الكثيرة.

ثانياً: إن الأمة قد اعتمدت في خلافة أبي بكر على انعقاد الإجماع عليه،

---

(١) يراجع هذا القول وأدلته في الأسنوي، منتهى السول، ٣/٥٥. والآمدي، الأحكام، ١/١٢٠. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرح فواتح الرحموت، ٢/٢٢٢. والبخاري، كشف الأسرار على أصول البزودي، ٢/٤٤٥. والرازي المحصول، ٢/١١٥. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/٩٣. وابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/٢٣٦. وفرغلي، حجية الإجماع، ص٢٠٨-٢٠٩.

(٢) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، ورجاله ثقات»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٥/٢١٩.

(٣) قال الهيثمي: «رواه عبد الله بن أحمد، والبزار، والطبراني، ورجالهم ثقات»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٥/٢١٨.

(٤) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، خلا مرزوق مولى آل طلحة، وهو ثقة»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٥/٢١٨.

(٥) قال الهيثمي: «رواه الطبراني، ورجاله ثقات»، مجمع الزوائد، كتاب الخلافة، باب: لزوم الجماعة، ٥/٢٢١.

باتفاق أكثر الصحابة، مع مخالفة بعضهم كعلي وسعد بن عبادة في أول الأمر.

ثالثًا: إن الاعتداد بمخالفة الأقلية يمنع انعقاد الإجماع أصلاً، لأنه لا يكاد يسلم إجماع من مخالفة واحد أو اثنين له، سرًا أو علانية، وفي ذلك تعطيل لدليل شرعي.

رابعًا: إن الصحابة قد أنكروا على ابن عباس مخالفته لرأي الأكثرية في العول، وتحليل المتعة، وربا الفضل، والمناقشات بينهم وبينه لم تكن مناظرة، وإنما كانت إنكارًا عليه لمخالفته رأي الأكثرية.. أما النصوص الدالة على عصمة الأمة، فمحمولة كذلك على اتفاق الأكثرية، وذلك جائز وكثير في الأسلوب العربي، إذ يصح إطلاق لفظ الأمة على الأكثرية، فمثلاً عندما يقال: بنو تميم يكرمون الضيف، فإن المراد أكثرهم، وعندما يُقال: عصمة الأمة، فإن المراد يحصل بأكثريتها.

ونوقشت أدلة هذا القول بالآتي[1]:

أولاً: المراد بالسواد الأعظم -وبقية الأحاديث التي في معناه- الأمة في مجموعها، لِمَا في اتفاقها من إجماع يحرم مخالفته، وإلا لما كان لتلك الأحاديث دلالة على استحقاق النار على مخالفة الإجماع، ولما كانت مخالفة شاذة.

---

(١) يراجع في هذه المناقشة، البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٣/٤٤٦-٤٤٧. والرازي، المحصول، ٢/١١٦-١١٩. وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٣/٩٥. وابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٣/٢٣٨. وابن عبد الشكور، ا لمسلم وشرحه، ٢/٢٣. والأسنوي، منتهى السول في علم الأصول، ص٥٥، ٥٦. وفرغلي، حجية الإجماع، ص٣٠٨-٣٠٩.

ثانيًا: ما ذكروه من أن بيعة أبي بكر اعتبرت إجماعًا رغم تخلف بعض الصحابة، فكان إجماع أكثرية وليس اتفاق الكل، يُجاب على هذا بأن البيعة بالإجماع الكامل، والذين تخلفوا كان تخلفهم لعذر وليس لعدم موافقة، إذ أنهم بعد زوال عذر المخالفين تمت منهم الموافقة.

ثالثًا: ما قالوا من أنه لو كان يخرم الإجماع مخالفة واحد أو أكثر، لما انعقد إجماع، يُجاب عليه بأن الاحتجاج بالإجماع لا يتحقق إلا بموافقة كل المجتهدين، وإلا فهو رأي أكثرية فقط. والعلم بموافقة الجميع، يتم إما بتصريح المقال أو قرائن الأحوال، وذلك ممكن.

رابعًا: أجيب بأن إنكار الصحابة على ابن عباس فيما ذهب إليه، لم يكن بناءً على أنه خالف ما اعتبر إجماعًا، فالإجماع لم يتحقق، وإنما ذلك لأمر آخر، وهو أن ما ذهب إليه ابن عباس في موضوع الربا والمتعة مخالف لما رواه الصحابة من الأخبار الدالة على تحريم ربا الفضل، ونسخ المتعة، ولذا صح عن ابن عباس أنه رجع لما سمع ما رووه له، وقال: حفظتم عن رسول الله ﷺ ما لم أحفظ.. وأما قول ابن عباس: بعدم العَوْل، فهو بناءً على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم، حتى يظهر لهم المأخذ من جانب المخالف، ولذا قال ابن عباس -رضي الله عنه- من شاء باهلته، إن الذي أحصى رمل عالج عددًا ما جعل في الفريضة نصفًا ونصفًا وثلثًا، هذان نصفان ذَهَبَا بالمال، فأين موضع الثلث؟ وقال آخرون: ألا يتقي اللهَ زيدُ بنُ ثابتٍ يجعل ابن الابن ابنًا، ولا يجعل أب الأب أبًا.. وليس ذلك لأن العود إلى قولهم واجب على من خالفه، بل بمعنى طلب الكشف عن مأخذ المخالفة، ولذا أخذ بقوله بعض المتأخرين عنه[1].

(١) فرغلي، حجية الإجماع، ص٢١٢.

الاتجاه الثالث:

ذهب إلى أن قول الأكثرية يكون حجة ظنية[1]، وأن اتِّباعه أولى من غيره[2]، ولكنه ليس إجماعًا بحيث تكون حجته قطعية يحرم مخالفتها، واستدلوا على هذا الرأي بالآتي:

١ - اتفاق الأكثر على قول يدل على وجود دليل راجح، وإلا لما اتفقوا، ويندر أن يكون المخالف للأكثرية دليله راجحًا، وأيضًا من البعيد جدًّا أن يكون للأقلية دليل لم يطلع عليه الأكثرية أو خالفه الأكثرية غلطًا أو عمدًا[3].

٢ - إن خبر الواحد بأمر لا يفيد العلم، وخبر الجماعة إذا بلغ عددهم حد التواتر يفيد العلم، فليكن مثله في باب الاجتهاد والإجماع.

٣ - إن الكثرة يحصل بها الترجيح في رواية الخبر، فليكن مثله الاجتهاد، تكون الكثرة مرجحة لأصحابها، ويكون اتباع رأيهم هو الأولى.

وأجيب على أدلة هذا القول بالآتي[4]:

١ - إنه لا مانع من أن يكون الحق مع الأقل، لأن الأكثر ليس كل الأمة حتى تكون لهم العصمة من الخطأ.

---

(١) ابن الحاجب، المختصر وشرحه، ٣٤/٢، ٣٥. الأسنوي، منتهى السول، ص٥٥. البخاري، كشف الأسرار على أصول البزدوي، ٢٤٦/٣. وابن عبد الشكور، مسلم الثبوت وشرحه، ٢٢٢/٢. ابن أمير بادشاه، تيسير التحرير، ٢٣٧/٣. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ٩٤/٣.

(٢) الأسنوي، منتهى السول في علم الأصول، ص٥٥. والآمدي، الأحكام، ١٢٠/١. والغزالي، المستصفى، ١٨٧/١. الشوكاني، إرشاد الفحول، ص٧٩.

(٣) ابن الحاجب، المختصر وشرحه، ٣٤/٢، ٣٥.

(٤) انظر المراجع في الهامش رقم واحد، نفس الصفحات، ويراجع فرغلي، حجية الإجماع، ص٣١٢-٣١٤.

٢ - إذا كان خبر الأكثر يفيد العلم فيما يخبرون به عن أمر محسوس فهو ليس كذلك فيما يجتهدون به عن أمر صادر عن رأيهم -لا عن رؤيتهم ومشاهدتهم- فلا يفيد العلم.

٣ - لا يلزم من الترجيح بالكثرة في الرواية الترجيح بالكثرة في الرأي، فإن في الرأي قد يكون رأي الأقلية أكثر رجحانًا، وأما في الرواية فهي تعتمد على السماع المحسوس وليس على الرأي.. وفي المحسوس يكون الأكثر أولى.

وأجيب على هذه المناقشات بأن الأكثرية أولى وأقرب إلى الحق من الفرد في الغالب، فيكون رأيهم أكثر صوابًا من الفرد في الغالب، فيؤخذ بالغالب على النادر.

الاتجاه الرابع[١]:

ذهب إلى أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي، الذي يختلف عن الإجماع الأصولي في أمرين:

أولاً: أن الإجماع بالمعنى الأصولي هو اتفاق كل المجتهدين من أمة محمد ﷺ على حكم شرعي بعد وفاة الرسول في أي عصر من العصور، أما الإجماع الواقعي فهو يتم باتفاق أكثرية المجتهدين، ولا يشترط فيه اتفاق الجميع.. والاجتهاد بالمعنى الأصولي هو الاجتهاد الكامل، ولم يتحقق في

---

(١) ذهب إلى هذا القول جماعة من العلماء المعاصرين، منهم الأستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه علم أصول الفقه، ص٥٠. والشيخ محمود شلتوت في كتابه: «الإسلام عقيدة وشريعة» ص٥٥٢-٥٥٥. والأستاذ علي حسب الله في كتابه: «أصول التشريع»، ص١٢٩. والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه. «الاجتهاد في الشريعة الإسلامية»، ص١٨٣-١٨٤.

واقع الأمر إلا في القضايا والأمور التي هي معلومة من الدين بالضرورة، والتي لا تلقى أحداً من المسلمين إلا وافق عليها ونقلها عمن قبله، كالإجماع على أن الجد يرث مع وجود الإخوة، وأن الجدة يحرم التزوج بها كالأم، وترث السدس إذا لم يكن هناك أم، والإجماع على عدم بيع أم الولد(١).

أما الإجماع الواقعي فهو الإجماع الناقص باعتباره يتم باتفاق الأكثرية، وهذا النوع من الإجماع يمكن تحققه في كل العصور، ويتم في الغالب في المستجدات الدنيوية التي لم ينص على حكمها كتاب أو سنة، مما هو مجال للرأي من مصالح الأمة الدنيوية التي تختلف باختلاف الزمان أو المكان، كالإجماع على إمامة شخص بعينه، أو على إعلان حرب على عدو(٢).

وقد استدل أصحاب هذا الاتجاه على ما ذهبوا إليه من أن الاجتهاد الجماعي هو الإجماع الواقعي، بفعل الصحابة، حيث إن الإجماع الذي روي عنهم لم يكن في حقيقته إلا اجتهاد جماعي(٣)، ولم يكن إجماعاً بالمعنى الأصولي الذي اصطلح عليه في الأجيال من بعدهم.

يقول عبد الوهاب خلاف: «فمن رجع إلى الوقائع التي حكم فيها الصحابة واعتُبر حكمهم فيها كالإجماع، يتبين أنه ما وقع إجماع بهذا المعنى [المعنى الأصولي] وأن ما وقع إنما كان اتفاقاً من الحاضرين من أولي العلم والرأي على حكم في الحادثة المعروضة، فهو في الحقيقة حكم صادر

---

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٨.

(٣) خلاف، علم أصول الفقه، ص٥٠. شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٥٥٣-٥٥٥. وحسب الله، أصول التشريع، ص١٢٨. والقرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص١٨٣-١٨٤.

عن شورى الجماعة، لا عن رأي الفرد، فقد روي أن أبا بكر رضي الله عنه، كان إذا ورد عليه الخصوم، ولم يجد في كتاب الله ولا سنة رسوله ما يقضي [به] بينهم، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإن أجمعوا على رأي أمضاه، وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه.. ومما لا ريب فيه أن رؤوس الناس وخيارهم الذين كان يجمعهم أبو بكر وقت عرض الخصومة، ما كانوا جميع رؤوس المسلمين وخيارهم، لأنه كان منهم عدد كثير في مكة والشام واليمن في ميادين الجهاد، وما ورد أن أبا بكر أجّل الفصل في خصومة حتى يقف على رأي جميع مجتهدي الصحابة في مختلف البلدان، بل كان يمضي ما اتفق عليه الحاضرون، لأنهم جماعة، ورأي الجماعة أقرب إلى الحق من رأي الفرد.. وكذلك كان يفعل عمر رضي الله عنه، وهذا ما سماه الفقهاء الإجماع، فهو في الحقيقة تشريع الجماعة لا الفرد»[1].

ثانيًا: الإجماع بالمعنى الأصولي [الإجماع الكامل]، حجة يجب على الجميع العمل به، وتحرم مخالفته، ولا يقبل النسخ، لأنه لا يعقل ولا يقبل أن يجمع المتأخرون على خلافه، لعدم الحاجة إلى تغيير ما لا يستقل العقل بإدراكه من أمور الدين.

أما الإجماع الواقعي [الإجماع الناقص]، فإنه يجوز أن يُنسخ بإجماع لاحق إذا كان معارضًا له[2].. والإجماع الواقعي يجب اتباعه ويكون له

---

(١) خلاف، علم أصول الفقه، ص١٥٠. ويراجع رضا، محمد رشيد [ت:١٣٥٤هـ]، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، الطبعة الأولى، ١٣٢٨هـ، مطبعة المنار بمصر، ٥/١٩٥-١٩٦. وشلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٥٥٢-٥٥٥.

(٢) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٩. وشلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ص٥٥٢-٥٥٥.

صيغة قانونية واجبة النفاذ إذا ما صدر من ولي الأمر أو نائبه[١] -كما تم في عمل الخليفتين- فإن الذي كان يجمع الرؤساء ويستشيرهم في المدينة هو أبو بكر أو عمر، وكذا ما كان يعمله شريح في الكوفة حينما كان يجمع أهل العلم والصلاح ويستشيرهم باعتباره قاضياً أو نائباً عن عمر رضي الله عنه فيها، وكان يقوم بعمله هذا بناءً على أوامر وتوجيهات عمر الخليفة[٢].

والدليل على حجية هذا النوع، ما أوجبه الله تعالى على المؤمنين من طاعة أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء: ٩٥). والمراد بأولي الأمر: مَن صاروا بعلمهم وحسن سيرتهم وخبرتهم بشؤون الأمة، موضع ثقة الناس، فولوهم أمورهم راضين مطمئنين، ووكلوا إليهم النظر في مصالحهم: من الحكام والرؤساء والعلماء، إلا أنه لا طاعة لهم إلا في المعروف لا في المعصية[٣]، لقول الرسول ﷺ: «**إنما الطاعة في المعروف**»[٤]، وقوله ﷺ: «**لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق**»[٥].. وهذه الطاعة لولي الأمر إنما وجبت تنظيماً

---

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص١٢٩. وعطية، النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ص١٩٥، وفرغلي، حجية الإجماع، ص٢٤٦. والقرافي، الفروق، ١٠٣/٢. ومدكور، محمد سلام، نظرية الإباحة عند الأصوليين والفقهاء، ١٩٦٣م، دار النهضة العربية، القاهرة، ص٣٠٨-٣٢٣.

(٢) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص١٢٩.

(٣) حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص١٣٠.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب: السمع والطاعة للإمام ما لم يكن معصية (مع فتح الباري)، ١٣٠/١٣، واللفظ له. ومسلم في كتاب الإمارة، باب: وجوب طاعة الأمراء من غير معصية، (مع شرح النووي)، ٤٦٩/١٢-٤٧٠. وأبو داود، في كتاب الجهاد، باب: في الطاعة، ٤١/٣.

(٥) قال الهيثمي: «رواه أحمد بألفاظ، والطبراني، ورجال أحمد رجال الصحيح»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب الخلافة، باب: لا طاعة في معصية، ٢٢٦/٥.

لمصالح الأمة الدنيوية، وصونًا لوحدتها من التفرق والشقاق، لا لأن أولي الأمر معصومون من الخطأ، فإن العصمة لا تكون إلا للرسل عليهم الصلاة والسلام[1].

وإذا كان من المقررات الأصولية، أن حكم الحاكم يرفع الخلاف بين العلماء، فإن لولي الأمر أن يلزم الناس بالرأي الذي يتوصل إليه هؤلاء المجتهدون، استناداً إلى أن طاعة ولي الأمر واجبة[2]، إعمالاً لقوله تعالى: ﴿**أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول**﴾ (النساء:٥٩).. وقد قيد منح ولي الأمر سلطة إلزام الناس بأمر معين في موضوع اجتهادي بشرط هام، وهو أن يكون ولي الأمر من المجتهدين، فإذا لم يكن من المجتهدين فإن أوامره لا يعتد بها إلا بعد مشورة أهل العلم في الشريعة وموافقتهم[3].

ويمكننا مناقشة أصحاب هذا الاتجاه في أن قولهم: بأن إجماع الصحابة ما كان في حقيقته إلا اجتهاداً جماعياً، ولم يكن إجماعًا بالمعنى الأصولي، فنقول: إجماع الصحابة كان يبدأ في شكل اجتهاد جماعي ثم ينتهي بعد ذلك إلى إجماع صريح أو سكوتي.. فالاجتهاد الجماعي الذي كان يتم في عصر الخلفاء كان ينتشر خبره بين الصحابة جميعًا فيقرونه (فيكون إجماعًا

---

(١) حسب الله، أصول التشريع، ص١٣٠.

(٢) الدريني، فتحي، خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط١، مؤسسة الرسالة، ص٤٢٢، ٤٤٤. وخليل، العبد، الاجتهاد الجماعي وأهميته في العصر الحديث، منشور في مجلة «دراسات» الصادرة عن الجامعة الأردنية، المجلد الرابع عشر، العدد العاشر، ١٩٨٧م، ص٢٢٥.

(٣) الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص٢٨٥. وانظر خليل، الاجتهاد الجماعي، ص٢٢٥.

صريحًا)، أو يعلمون به ويسكتون ولا يعرف لذلك معارض (فيكون إجماعًا سكوتيًا) . فلم يكن اجتهادهم الجماعي يتوقف عند مرحلة الاجتهاد، بل كان بعد ذلك ينتشر خبره فيحظى بالموافقة من بقية الصحابة أو السكوت عليه فيصير إجماعًا .

ومن هنا فإن جعل الاجتهاد الجماعي بمنزلة إجماع الصحابة لا يكون ذلك صحيحًا، إلا إذا انتشر خبر الاجتهاد الجماعي اليوم بين جميع المجتهدين ووافقوا عليه صراحة أو علموا به ولم يعترضوا، فيكون في الأول صريحًا وفي الثاني سكوتيًا، وهذا أمر ممكن في عصرنا حيث كثرت وسائل النشر وتنوعت ما بين مقروءٍ ومسموعٍ ومرئي، وسهل الاتصال بين العلماء من خلال المؤتمرات أو الندوات أو المجالس أو الاتحادات أو المراسلات وغيرها مما يجعل انتشار خبر الاجتهاد الجماعي وعلم بقية المجتهدين به أمرًا ميسورًا واحتمال موافقتهم عليه أمرًا معقولاً .

ويميل الباحث إلى أن الاجتهاد الجماعي له حجة ظنية ظنًا راجحًا تجعل اتباعه أولى من الاجتهاد الفردي، إلا إذا صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي (مجمع الاجتهاد)، قرار من ولي أمر المسلمين فتكون مقررات المجمع الاجتهادي أحكامًا ملزمة للكافة، وقواعد قانونية عامة لكل الناس، يجب اتباعها ويحرم مخالفتها، لما سبق ذكره من أن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ووجوب طاعة أولي الأمر. . وإذا اقتضى الأمر تغيير تلك الأحكام التي صدرت بالاجتهاد الجماعي فيمكن تغيير تلك الأحكام باجتهاد جماعي

جديد يستند إلى أدلة قوية وراجحة تقتضي التغيير، وأن يكون الاجتهاد الجماعي الجديد في مستوى الاجتهاد الجماعي الأول من حيث صدور قرار ولي الأمر بتنظيمه.. وكما سبق لابد أن يكون ولي الأمر مجتهداً تقيًّا حتى يكون لأوامره ذلك التأثير في الحجية، ووجوب الطاعة، فإن لم يكن مجتهداً فيعوض عنه بأن يكون مستشيراً في أوامره تلك العلماء المجتهدين والخبراء الصالحين.

ويؤكد ما ذهبنا إليه -من أن الاجتهاد الجماعي إذا صدر قرار بتنظيمه من ولي الأمر يصير حجة على الكافة- ما كان يتم في عهد الشيخين رضي الله عنهما، حيث كانا هما اللذان ينظمان الاجتهاد الجماعي.

أما إذا كان الاجتهاد الجماعي مجرد جهد من قِبَل العلماء دون أن يصدر بتنظيمه قرار من ولي الأمر، فيجوز للآخرين أن يجتهدوا بخلافه إلا أن اتباعه يكون هو الأولى والأرجح من اتباع الاجتهادات الفردية، لأن الاجتهاد الجماعي أقوى حجة وأولى اتباعًا من الاجتهاد الفردي، إذ إن الرسول ﷺ قد أرشدنا إلى اتباع هذا الأسلوب في المستجدات، فقد روى سعيد بن المسيب عن علي رضي الله عنه قال: قلتُ: يا رسول الله! الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه قرآن، ولم تمض فيه منك سنة، قال: **«اجمعوا له العالمين -أو قال: العابدين من المؤمنين- فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»**[1].

---

(١) سبق تخريجه.

فكان هذا دليلاً على ما في الاجتهاد الجماعي من قوة وقُرب من الصواب.. واتباع القريب من الصواب أولى من غيره.. إلا أنه لا يمكننا أن نجعل الاجتهاد الجماعي أداة لمنع الاجتهاد الفردي، فيظل باب الاجتهاد الفردي مفتوحًا في الموضوعات نفسها، إلا إذا صدر بتنظيم ذلك الاجتهاد الجماعي قرار من ولي الأمر، فإن على الكافة -مجتهدين وغيرهم- الالتزام بذلك، قانونًا ملزمًا للجميع، ويكون اتباعه واجبًا لما سلف ذكره من الأدلة.

أما لو كان إجماعًا كاملاً فلا يحتاج إلى أن يصدر بتنظيمه قرار ولي الأمر، وإنما يكفي اتفاق جميع العلماء.. أما في الاجتهاد الجماعي فإنه لايحدث اتفاق من جميع العلماء وإنما من أكثرهم، فكان لبقية المجتهدين حق الاجتهاد بما يخالف الأكثرية، إلا إذا صدر قرار ولي الأمر بالجماعي فلم يعد من حق الأقلية أن تخالف، لما سبق ذكره من الأدلة.

وتجدر الإشارة إلى أن كلام العلماء حول حجية قول الأكثرية لم يذكروا فيه ما المقصود بالأكثرية، هل أكثرية العلماء المجتهدين في العالم الإسلامي كله، أم الأكثرية في قُطر معين؟ وأعتقد أنهم كانوا يقصدون الأول باعتبار أن العلماء لم يكن في أذهانهم المعنى القُطري وإنما المعنى العالمي.. وأرى أن الاجتهاد الجماعي إن كان نابعًا عن أكثرية قطرية فتكون حجيته على مستوى ذلك الإقليم، باعتبار أن علماء ذلك الإقليم غالبًا ما يجتهدون في ضوء ظروف وملابسات ذلك الإقليم، وللأقاليم الأخرى أن تأخذ من ذلك الاجتهاد ما ليس متسمًا بصفة إقليمية.

الفصل الرابع
مجالات الاجتهاد الجماعي

إذا كانت مجالات الاجتهاد واسعة ومتعددة، فإن الاجتهاد الجماعي ينبغي أن يركز على مجموعة من القضايا التي تتطلب هذا النوع من الاجتهاد ليتواءم في دقته وقوته مع قوة ودقة تلك القضايا، وأهميتها في حياة الأمة، ولا بأس أن يكون الاجتهاد فرديًا في القضايا ذات الطابع الفردي، إذ أن الخلاف فيها لا يؤدي إلى اختلاف في القوانين العامة التي تنظم أحوال الأمة.

والقضايا التي تتطلب اجتهادًا جماعيًا تتبلور في ثلاثة أنواع:

١ - القضايا المستجدة ذات الطابع العام أو المعقدة أو المتشعبة بين عدة علوم.

٢ - القضايا العامة التي سبق لأسلافنا أن اجتهدوا فيها، ولكن تعددت آراؤهم واختلفت اجتهاداتهم، وصارت حاجة الأمة اليوم إلى انتقاء وترجيح أحد تلك الأقوال، ليكون قاعدة قانونية يلتزم الجميع بها وتنظم علاقاتهم.

٣ - القضايا التي قامت أحكامها على أساس متغير كالقضايا التي قامت على العُرف أو المصلحة، أو كان لظروف الزمان والمكان دور في حكمها، مما يجعلها قد تتغير لتغير أساسها.

تلك هي أهم المجالات التي ينبغي أن يكون الاجتهاد فيها جماعيًا، لاعتبارات نعرض لها بالتفصيل في مباحث ثلاثة:

المبحث الأول: الاجتهاد الجماعي في المستجدات

إن الله عز وجل أكمل دينه، فقال: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ﴾ (المائدة:٣)، فقد أكمل دينه من حيث قواعده الكلية ومبادئه العامة التي يقوم عليها، ويحتاج إليها الناس في كل زمان ومكان، أما الجزئيات فبعضها قد تضمنته نصوص الكتاب والسنة، وبعضها ترك للاجتهاد على ضوء نصوص الكتاب والسنة، لأن الجزئيات التي تتولد عن الحوادث المستجدة لا تتناهى، بينما النصوص تتناهى، ولو ألزم الناس في كل قضية جزئية أن يحكمها نص لوقع الناس في حرج.. وأيضًا فإن القضايا قد تتغير صورها وملابساتها وأنواعها من زمن إلى آخر.. فلو وضعت لها نصوص تشريعية، فسيقيد ذلك من حركة الأمة ويجمدها، ولكن ما عمله الشارع هو أن جعل لما يستجد في حياة الناس وما هو قابل للتغير، جعل له قواعد كلية ومبادئ عامة يعود الناس إليها ليجدوا فيها الحكم عن طريق الاجتهاد بالقياس أو غيره من مسالك الاجتهاد بالرأي، كالاستحسان والمصلحة المرسلة والعُرف وسد الذرائع وغيرها.

يقول الشاطبي: «فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجيات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإن قاعدة الاجتهاد أيضًا ثابتة في الكتاب والسنة، فلابد من عملها، ولا يسع تركها، وإذا ثبتت في الشريعة أشعرت بأن ثم مجالاً للاجتهاد، ولا يوجد ذلك إلا فيما لا نص فيه»[1].

---

(١) الشاطبي، أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى [ت:٧٩٠هـ]، الاعتصام، مطبعة السعادة، القاهرة، ص٢٦٣.

وإذا كان الاجتهاد للمستجدات أمرًا ضروريًا في حياة أسلافنا[1]، فهو أكثر ضرورة في حياتنا اليوم، ذلك أن أوضاعنا الحياتية قد تغيّرت عما كان عليه الماضي تغيّرًا كبيرًا، وتطورت تطورًا مذهلاً خاصة فيما يتعلق بالمعاملات، ونتج عن ذلك ظهور قضايا جديدة لم تكن من قبل، ونشوء علاقات جديدة لم تكن من قبل، وكل يوم والمستجدات تتوالى، مما يوجب مواجهتها باجتهادات يبين فيها حكم الله، حتى يكون المسلم على بينة من أمره فيما يدع وفيما يذر، اتباعًا لشرع الله وامتثالاً لأمره.

وإذا كانت المستجدات اليوم كثيرة، فإنها أيضًا ذات تعقيدات وملابسات وتداخلات بعلوم ومعارف أخرى، مما جعل الاجتهاد فيها يحتاج إلى علم موسوعي في التشريع الإسلامي والمعارف الإنسانية الأخرى، حتى يكون الاجتهاد في تلك القضايا متكاملاً وناضجًا ومستوعبًا كل جوانب القضية المجتَهد فيها، ويكون حكمه عليها صحيحًا. وهذا القدر الكبير من العلوم والمعارف لا يمكن توفره -في عصرنا- في عالم واحد، وإنما يحتاج إلى عدد من العلماء ليكمل بعضهم بعضًا.. فالعالم المجتهد في العلوم الشرعية يكمله عالم متخصص متبحر في العلوم الإنسانية، وحتى لو افترضنا أن رجلاً لديه إلمام بكل العلوم، فإن تعرضه للخطأ أكثر احتمالاً من

---

(١) وقضية الاجتهاد للمستجدات قد واجهت المسلمين، من أول لحظة انقطع فيها نزول الوحي، فانطلق الصحابة رضي الله عنهم يجتهدون، وفقًا لذلك المنهج الذي رباهم عليه الرسول ﷺ، بل أقرهم على الاجتهاد كما في حديث معاذ، وكما في حادثة صلاة العصر عند المسير إلى بني قريظة، وغيرهما من الحوادث. وكذلك صار من بعدهم التابعون وتابعوهم وأئمة الفقه وعلماء الإسلام خلفًا عن سلف رغم ما قيل في توقف باب الاجتهاد إلا أنهم كانوا يواجهون مشكلات عصورهم باجتهادات إسلامية حتى وإن جاءت في شكل تخريجات مذهبية أو غيرها، ولم ينقطع الاجتهاد الشرعي إلا عندما سيطر المستعمر على بلاد المسلمين، وعزل الشريعة عن الحكم وفرض قانونه الوضعي.

تعرّض الجمع الكثير، لذلك فالاجتهاد الجماعي يكون أكثر إصابة للحق وأقل خطأ من الاجتهاد الفردي، كما سبق توضيح ذلك في مبحث أهمية الاجتهاد.

وكذلك تجد الأمر نفسه فيما يتعلق بالشركات، وأنواعها وأنظمة التأمين وأنواعها، والسياسات الشرعية في المستجدات، والقواعد الأساسية للحكم الإسلامي المعاصر، والقوانين الإدارية، والعلاقات الاقتصادية داخل العالم الإسلامي وخارجه، وما جدّ في المجتمعات المتطورة من قضايا جديدة، مثل وسائل العلاج المتقدمة، وأجهزة الإنعاش، وأطفال الأنابيب وبنوك الحليب، والبنوك المنوية، وأيضًا الكثير من القضايا والأحكام المدنية والتجارية وقوانين البحار والعمل.

وهكذا نجد أن ميادين الاجتهاد الجماعي في المستجدات متعددة وتتسع لتشمل الكثير من القضايا الاقتصادية والطبية والعلمية، والأخلاقية والمدنية والحربية والسياسية وكل ما له صلة بالحياة اليومية.. هذه الأمور منفردة ومجتمعة، مبسطة ومعقدة، متشابهة ومتباينة، تتمثل فيها حياة المسلم العملية اليومية، ولابد للبحث فيها ودراستها دراسة علمية مفيدة، من تصور صحيح، واستيفاء كامل لكافة جوانبها الواقعية والعلمية أولاً، ثم الشرعية ثانيًا[1]، ولن يتم ذلك على الوجه الأكمل إلا عبر الاجتهاد الجماعي.

---

(١) أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، منهج البحث الفقهي، ١٩٩٦م، طبعة دار ابن حزم، بيروت، ص٩٨-٩٩.

المبحث الثاني: الاجتهاد الجماعي في الترجيح

يزخر الفقه الإسلامي بالكثير من المسائل المتعلقة بتنظيم علاقات الناس وتسيير حياتهم، وقد بذل علماؤنا السابقون جهدهم الكبير في الاجتهاد لتلك القضايا، وتقرير الأحكام فيها، ولكن المشكلة في ذلك تتمثل في كثرة الآراء المختلفة والاجتهادات المتعارضة في المسألة الواحدة، مما يجعل من الصعوبة بمكان -عند التقنين- الأخذ بجميع تلك الأقوال في المسألة، ولا مناص للأمة أن تأخذ بقول واحد فقط من بين تلك الاجتهادات، لتجعله هو النظام العام والقانون السائد، الذي يجب على كل المجتمع تطبيقه، لينظموا به حياتهم وعلاقاتهم فيما بينهم، ولا يمكن أن يُترك لكل فرد من أبناء المجتمع أن يأخذ من تلك الأقوال والاجتهادات ما يستحسنه، لأن ذلك سيؤدي بالناس إلى الصراع والتناقض فيما يجب أن يكون قانونًا للجميع ينظم علاقاتهم، ولأنه إن جاز في المسائل التي تختص بقضايا فردية أن يأخذ كل فرد بأي قول أو اجتهاد شاء، فإن مثل هذا لا يمكن في المسائل التي تنظم علاقات الناس فيما بينهم، وتعتبر قانونًا عامًا للأمة جميعًا.

ومن هنا يأتي السؤال: كيف تختار الأمة أحد أقوال السابقين المختلفة في المسألة، لتجعل منه قاعدة قانونية لجميع المجتمع؟ إن هذا الاختيار يحتاج إلى قدر كبير من الموازنة والمناقشة لتلك الأقوال حتى يفضي هذا إلى ترجيح أحدها ليكون هو المختار. وهذا الجهد في الترجيح بين الأقوال هو نوع من الاجتهاد، ولكن هذا النوع من الاجتهاد يخشى عليه إذا قام به فرد واحد -وخاصة في زمننا هذا- أن يخطئ في الترجيح أو أن يتأثر بنزعة مذهبية أو

رؤية ضيقة فيأتي اختياره وترجيحه بخطأ لا يتوقف أثره على المجتهد وحده أو على واحد من الناس، وإنما يسري أثر ذلك الخطأ على المجتمع كله باعتباره سيطبق ذلك الاختيار قانونًا عامًا. ومن هنا كان لابد أن يتم هذا النوع من الاجتهاد الترجيحي عبر اجتهاد جماعي، ليكون أكثر دقة في الموازنة والترجيح وأكثر تحريًا للأدلة والأقوال، ولما في ذلك من تكامل المجتهدين فيما بينهم من خلال نقاشاتهم ونقدهم لبعضهم، فيأتي ما يتوصلون إليه من حكم أقل احتمالاً في الخطأ من الاجتهاد الفردي، وأكثر قُربًا من الصواب، «فرأي الجماعة -في الغالب- أقرب إلى الصواب من رأي الفرد»[1].

والموازنة بين الأقوال والترجيح بين الأدلة، اجتهاد مقبول في التشريع الإسلامي، وقد ساق له العلماء مجموعة من الأدلة التي تقضي بجوازه ووجوب العمل بالرّاجح، ليس هنا محل بسطها، فتراجع في كتب الأصول في باب التعارض والترجيح[2]، كما أن للترجيح بين الأدلة والموازنة بين الأقوال، قواعد وضوابط وشروط يجب اتباعها، ومعايير دقيقة يلزم فهمها، ليتوصل بذلك إلى ما هو الراجح من الأقوال، وتلك القواعد والمعايير مبسوطة في أبواب مخصصة لها، ولا يمكن تناولها هنا بالشرح والتفصيل، فتراجع في موطنها[3].

---

(١) القرضاوي، الاجتهاد، ص١٨٣. وخلاف، علم أصول الفقه، ص٥٠.

(٢) يراجع السوسوة، عبد المجيد محمد إسماعيل، منهج التوفيق والترجيح بين مختلف الحديث وأثره في الفقه الإسلامي، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ص٣٢٣-٣٥٠.

(٣) يراجع المرجع السابق، من ص٥٠-٥٦٠.

ولكنا نشير هنا إلى أنه ينبغي «التخلي عن التمذهب فيما يتعلق بالتقنين للمجتمع والتشريع العام، وأن يؤخذ بالراجح مما في المذاهب من اجتهادات وأقوال، وأليق ما فيها بروح العصر، ومصالح الناس فيه، مهتدين في ذلك بنصوص الكتاب والسنة وقواعد الشريعة العامة، وروح الإسلام، وهدي السلف الصالح في اجتهادهم واستنباطهم، وأخذهم باليسر وبُعدهم عن العُسر»[1]، وأن «إلزام المسلمين باتباع مذهب معين، تحجير ما وسّع الله من شرعه، وتضييق دائرة الفقه الرحبة، وثروته الضخمة التي نشأت عن تعدد الآراء والاجتهادات وتنوع المدارس والمشارب، ما بين موسع ومضيق ومتوسط، وما بين ظاهري يتبع حرفية النص، وآخر يتبع الفحوى ويستخدم القياس، وثالث يراعي المصالح والمقاصد.. وفي هذا البحر الزخار من مذاهب علماء الأمصار، يجد من يريد الاختيار والانتقاء متسعًا، وأي متسع، فإذا ضاق عنه مذهب اتسع له غيره، وإن أعوزه رأي لدى إمام فما أحرى أن يجده عند آخر»[2].

ولذلك يمكن للمجتهدين أن يقوموا بالانتقاء لأرجح الآراء أو الأقوال من خلال «المقارنة بين المذاهب الإسلامية بعضها ببعض لاستبانة وجهات النظر، ومنازع الاجتهاد المختلفة، وما يستند إليه كل منها من أدلة واعتبارات كلية أو جزئية، وذلك لمعرفة أي هذه الآراء هو الراجح، أو الأليق بالناس اليوم، وقد يمكن التوفيق بين الآراء والجمع بينها، بجعل كل منها لحالة خاصة»[3].

---

(١)، (٢) القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، منشور في مجلة المسلم المعاصر، مصر، عدد ٤، ص٣٦، ٤٠.

(٣) القرضاوي، بحث الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مجلة المسلم المعاصر، مصر، العدد٣، ص٥٥.

واختيار أرجح الأقوال يتم بناء على قواعد الترجيح المعتبرة، وبما هو أقرب إلى تحقيق مقاصد الشرع ومصالح الخلق، وأليق بظروف العصر[1]، فمثلاً في الفقه الاقتصادي يرجح من الأقوال ما يشد أزر الفقراء ويقلل الفوارق بين الطبقات ويحد من طغيان الأغنياء ويرفع مستوى الفقراء، كأن يرجح قول أبي يوسف: «كل ما يضر بالناس حبسه فهو احتكار، سواء كان قوتًا أم غيره».. وكأن يرجح قول الشافعي: «إن الفقير يعطى من الزكاة ما يغنيه طول عمره، ولا يحوجه إلى أخذها مرة أخرى، مادام في حصيلة الزكاة متسع لذلك». وهو ما جاء عن عمر رضي الله عنه في قوله: «إذا أعطيتم فأغنوا».

وكأن يرجح قول ابن تيمية وغيره: «إن التسعير جائز بل واجب إذا تلاعب التجار بالأسعار واحتكروا السلع، لرفع الضرر عن الناس، وإلزام التجار بالعدل الذي ألزمهم الله به».

وفي المجال السياسي، ينبغي أن يرجح من الأقوال ما يعمق حق الشعوب في اختيار حكامها ومحاسبتهم وتقييد سلطتهم، وعزلهم إذا خانوا دستور البلاد، كأن يرجح القول بأن الشورى ملزمة لا معلمة، وأن الحاكم يجب أن يمضي تبعًا لما تنتهي به الشورى لأهل الحل والعقد، وليس له مخالفة ما انتهت إليه الشورى[2].

---

(١) القرضاوي، الاجتهاد، ص١١٥.

(٢) القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص١٢٢.

المبحث الثالث: الاجتهاد الجماعي في المتغيرات

في الفقه الإسلامي أحكام بنيت على أساس المصلحة أو العُرف، فهذه الأحكام قد تتغير بتغير المصلحة -التي شرع الحكم لتحقيقها- أو تغير العرف الذي بنيت عليه، وهناك أحكام يتأثر محلها بالظروف الزمانية والمكانية، فتتغير تلك الأحكام لتغير تلك الظروف، ويكون دور المجتهد -في هذا النوع من الأحكام- هو البحث عن أسس تلك الأحكام لمعرفة ما إذا كان أساسًا متغيرًا أو ثابتًا، فإن كان ثابتًا فلا مجال لتغيره، وإن كان متغيّرًا ففيه مجال للاجتهاد والنظر في صلاحيته للتغيير.

والاجتهاد في هذا النوع من الأحكام بقدر ما هو مهم في تحقيقه لمصلحة الأمة ومواكبتها للتطورات والتغيرات في حياتها، فهو في الوقت نفسه من أخطر الوسائل التي قد يستخدمها من يريد تعطيل الشريعة الإسلامية أو التمرد على بعض أحكامها بذريعة التغير في الأحكام لتغير أساسها، فلربما أن أساسها لم يتغير أو أن أساسها نص و«الأصل في النصوص الثابتة هو الدوام»، يعني أنها لم تجئ في الأصل لعلاج حالة طارئة، ومراعاة ظروف محلية مؤقتة، بل الأصل أنها تضع شرعًا دائمًا، وأحكامًا ثابتة لجميع الأمة إلى أن يأذن الله لهذه الحياة بالزوال، لهذا وجب الحذر التام من التحلل من النصوص الثابتة بدعوى أنها كانت تعالج حالة طارئة، أو ظروفًا موضعية مؤقتة، فإذا تغيرت الظروف تغير الحكم تبعًا لها، فالواقع أن هذا الموضوع مزلق خطير تزل فيه أقدام، وتضل أفهام»[1].

(١) القرضاوي، يوسف، شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، طبعة دار الصحوة بالقاهرة، ص١٥٣.

لذلك يجب أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام اجتهاداً جماعياً حتى يؤمن معه من هوى الاجتهاد الفردي، ويكون ذلك ضمانة لاستعمال الاجتهاد في موضعه الصحيح، فيتحقق بذلك مقصد الشارع ومصلحة الأمة ونؤمن الأحكام الشرعية التلاعب بالهوى. . فيوم أن ينظر في هذا النوع من القضايا والأحكام مجموعة من العلماء المجتهدين الراسخين الأتقياء، سيكون اجتهادهم دقيقًا في تعرفهم على أساس هذا النوع من الأحكام ومدى قابليته للتغير أو عدمه.

ومن المعلوم «أن الأحكام القابلة للتغير أو التطور هي المستنبطة بطريق القياس أو المصلحة المرسلة أو العُرف، وذلك في نطاق المعاملات أو الأحكام الدستورية والإدارية والعقوبة التعزيرية، مما يدور مع مبدأ إحقاق الحق وجلب المصالح ودرء المفاسد. أما ما عدى ذلك من الأحكام الأساسية المقررة لغاية تشريعية أو مبدأ تنظيمي عام، فهي أمور ثابتة لا تقبل التطور، مثل أصول العقيدة والعبادات والأخلاق وأصول التعامل كحرمة محارم الإنسان، ومبدأ الرضائية في العقود، ووفاء العاقد بعقده أو عهده، وضمان الضرر اللاحق بالغير، وتحقيق الأمن والاستقرار وقمع الإجرام، وحماية الحقوق الإنسانية العامة، ومبدأ المسؤولية الشخصية، واحترام مبدأ العدالة والشورى والمساواة في الحقوق والواجبات، ونحو ذلك مما استهدفت الشريعة إصلاح الأحوال به، مع ترك وسائل التطبيق حسب الظروف والمناسبات»[1] . . يقول الإمام ابن القيم: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن

---

(١) الزحيلي، الاجتهاد، ص٣٠. ومدكور، محمد سلام، بحث أهمية استثمار الخطط المنهجية في عملية الاجتهاد، ص٧، وص٢٣، صادر في مجلة الدراسات الإسلامية الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام أباد، يناير، مارس ١٩٨٧م- ربيع الآخر، جمادى الآخرة، ١٤٠٧هـ، العدد الأول، المجلد الثاني والعشرون، ص٧، ٢٣.

حالة واحدة، هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له، زمانًا ومكانًا وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة... وهذا باب واسع، اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدمًا»[1].

وبناء على ما سبق، فالتغير قد يكون إما لتغير مصلحة، وإما لتغير العرف، وإما لتغير الزمان أو المكان، ولتوضيح هذه الأسباب سنعرض لها بشيء من التفصيل، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: الاجتهاد الجماعي فيما يتغير الحكم فيه لتغير المصلحة:

من المعلوم أن الأحكام الشرعية التي تعلقت بأمور تعبّدنا الله بها، تعتبر أموراً توقيفية يجب علينا القيام بها، علمنا وجه المصلحة فيها أو لم نعلم[2]، ولكن هناك من الأحكام ما بني على أساس تحقيق مصلحة معينة، فإذا ما تغيّرت المصلحة أو انعدمت، تغير ذلك الحكم أو توقف لتوقف سببه، وهذا التوقف أو التغير ليس من قبيل النسخ للحكم، لأنه لا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ، فالحكم الأول باق، وإنما لكون محله لم تتوفر فيه

---

(١) ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت:٧٥١هـ]، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ١٩٦١م، طبع مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١/٣٤٦-٣٤٩.

(٢) مدخل الفقه الإسلامي، د. محمد سلام مدكور، نشر المكتبة القومية للنشر والطباعة، القاهرة، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، ص١٠٢.

الأسباب الموجبة لذلك الحكم، فتعذر تطبيق ذلك الحكم، فإذا ما توفرت أسبابه مرة ثانية وجب تطبيقه[1]، فمثلاً إعطاء المؤلفة قلوبهم من الزكاة قصد به تكثير سواد المسلمين بالمؤلفة قلوبهم، فلما كثر سواد المسلمين وقويت شوكتهم، لم يعد لمن كانت تؤلف قلوبهم أي تأثير وحاجة، فأوقف عمر رضي الله عنه ذلك السهم، ولم يكن ذلك منه نسخًا أو تعطيلاً، وإنما لم ينزل الحكم لعدم توفر سببه، فلو عاد دور المؤلفة قلوبهم لنفس الهدف الذي من أجله شرع سهمهم وجب أن يعود لهم السهم[2].

والأحكام التي تتغير لتغير مصلحتها لا يجوز أن يقوم بالنظر والاجتهاد فيها إلا من بلغ درجة الاجتهاد.. وضمانة لعدم استغلال هذه القاعدة في تعطيل شرع الله بذريعة تغير المصلحة، يجب أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام اجتهاداً جماعيًا، لكونه أكثر ضمانة في التحري عن المصلحة وتغيرها، وأكثر دقة في الابتعاد عن الهوى، وأكثر إصابة للحق وعدم الأخذ بمجرد توهم التغير، بينما في الاجتهاد الفردي قد يستغله من يريد تعطيل شرع الله، أو من يسيطر عليه هواه في التخلص والتمرد على أحكام الشريعة بذريعة تغيرها لتغير المصلحة التي جاءت لعلاجها.. وتغير الحكم لتغير مصلحته، له أمثلة كثيرة في الفقه الإسلامي[3]:

---

(١) مدكور، الاجتهاد ص١٦، وقال: انظر تعليل الأحكام لمصطفى شلبي، ص٣٢٢.

(٢) موسى، تاريخ الفقه الإسلامي، ص٦٤، والأيوبي، محمد هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، دار الفكر، الأردن، عمان، ص٢١٥.

(٣) ومن ذلك أيضًا ما روي أن عليًا بن أبي طالب رضي الله عنه أمر بتضمين الصانع حتى يأتي ببينة على أنه لم يتعد، وقد كان الحكم قبل ذلك عدم تضمين الصناع لأن يدهم يد أمانة ويد الأمين غير ضامنة (أيوبي: الاجتهاد، ص٢١٢. الشوكاني: نيل الأوطار، ٣٧/٦. وموسى: تاريخ الفقه، ص٩٣).

من ذلك ما روي أن عثمان بن عفان رضي الله عنه أمر بالتقاط ضَوَالٌ الإبل وبيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها(١)، مع أن الرسول ﷺ كما في البخاري: سئل عن ضالة الإبل، هل يلتقطها من يراها، فنهى النبي ﷺ عن التقاطها، لأنه لا يُخشى عليها، وأَمَرَ بتركها ترد الماء وترعى الكلأ(٢)، وكان الحكم على ذلك حتى خلافة عثمان، فلما رأى الناس قد دبّ إليهم الفساد، وامتدت أيديهم إلى الحرام عدل الحكم(٣)، وهو في الحقيقة لم يترك النص، وإنما أعمله حسب المصلحة المتجددة التي تغيرت فأصبحت التقاط ضوال الإبل وليس تسيبها، لأنه لو أبقى الحكم على ما كان، مع ما لاحظه من فساد أخلاق الناس، لآل الأمر إلى عكس المقصود من النص الذي بني على رعاية أحوال الناس، واختلافهم في ذلك الوقت(٤).

ثانيًا: الاجتهاد الجماعي فيما يتغير الحكم فيه لتغير حال محكومه زمانًا أو مكانًا:

الأحكام الشرعية جاءت لمعالجة أوضاع الأمة بما يحقق مصالحها دنيا وأخرى، وهذه الأحكام تنزل على محلاتها طالما توفر في ذلك المحل أركانه وشرائطه وأسبابه، فإن تغير شيء منها نتيجة تغيرات زمنية أو مكانية، توقف إجراء ذلك الحكم لتغير محله، فإذا ما عاد لذلك المحل كامل صفاته الموجبة لإنزال الحكم، عاد الحكم وأنزل على محله.. وقد عقد ابن القيم

---

(١) مالك: الموطأ، ١٢٩/٣.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي [ت:١٢٥٠هـ]: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، طبعة دار الحديث، القاهرة، ٢٣٨/٥.

(٣) مالك: الموطأ، ١٢٩/٣.

(٤) موسى: تاريخ الفقه الإسلامي، ص٨٣-٨٥. والقرضاوي: شريعة الإسلام، ص١٤٣. والأيوبي: الاجتهاد، ص٢١٢.

فصلاً في كتابه «إعلام الموقعين» بعنوان: فصل في تغيّر الفتوى، واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيئات والعوائد، ويقول في ذلك:

«هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم في الشريعة، أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه، ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به، فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها. ومن أفتى الناس بمجرد المنقول من الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضلّ وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم مِن جناية مَن طب الناس كلهم -على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم- بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر ما على أديان الناس وأبدانهم، والله المستعان»(١).

وعلى ذلك يجب أن يراعىٰ في تنزيل الأحكام آثار الزمان والمكان والأوضاع والعادات على محل الحكم، فلربما كان لها تأثير على شيء من صفات المحل مما يجعله لم يعد صالحًا لإنزال ذلك الحكم عليه(٢).

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين، ٨٩/٣.

(٢) حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص١٠٧.

والتغير هنا ليس تغيّرًا في الحكم، وإنما هو تغير في مناط الحكم ومثل هذا لا يعد تغييراً ولا تبديلاً إذا ما روعي في كل حادثة الظروف والملابسات التي لها صلة بالحكم، فإذا تغيّرت الظروف والملابسات المحيطة بالواقعة تغيرت بذلك المسألة وتبدل وجهها، وكانت مسألة أخرى اقتضت حكمًا آخر لها[1] [2].

ولكن هذا التغير في المسألة وحكمها يستدعي وجود من يلاحظ هذا التغير ويجتهد بمقتضاه، وهو المجتهد.. والاجتهاد في هذا النوع من المسائل

---

(١) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص١٣٣.

(٢) ولهذا النوع من الأحكام أمثلة في التشريع الإسلامي:

أ- من ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه: «نهى أن تقطع الأيدي في الغزو» رواه أبو داود، فهذا واحد من حدود الله تعالى وقد نهي عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره، من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبًا كما قاله عمر وأبو الدرداء وحذيفة وغيرهم. وقد نص أحمد وإسحاق بن راهويه والأوزاعي وغيرهم من علماء الإسلام على أن الحدود لا تُقام في أرض العدو.. روى سعيد بن منصور في سننه بإسناده عن الأحوص ابن حكم عن أبيه أن عمر كتب إلى الناس: أن لا يجلدن أمير جيش أو سرية ولا رجل من المسلمين حداً وهو غاز، حتى يقطع الدرب قافلاً لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالكفار (ابن القيم: إعلام الموقعين، ٣/٢).

ب- ومن ذلك أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسقط القطع عن السارق في عام المجاعة، وأيضًا عندما كان السبب الجوع إذ روي أن غلمة لحاطب بن أبي بلتعة سرقوا ناقة لرجل من مزينة فأتي بهم عمر فأقروا فأرسل إلى عبد الرحمن بن حاطب فجاء، قال له عمر إن غلمان حاطب سرقوا ناقة رجل من مزينة وقد أقروا على أنفسهم، فقال عمر. يا كثير بن الصلت! اذهب فاقطع أيديهم، فلما ولى بهم ردهم عمر، ثم قال: أما والله لولا أني أعلم أنكم تستعملونهم وتجيعونهم ،حتى أن أحدهم لو أكل ما حرم الله عليه حل له، لقطعت أيديهم، وأيم الله إذ لم أفعل لأغرمتك غرامة توجعك، ثم قال: يا مزيني! بكم أريدت منك ناقتك؟ قال: بأربع مائة دينار، قال عمر: اذهب فأعطه ثماني مائة (ابن القيم: إعلام الموقعين، ٣/٨).

جـ- ومن ذلك ما روي أن عمر بن عبد العزيز عندما كان واليًا على المدينة يحكم للمدعي بدعواه إذا جاءه بشاهد واحد وحلف اليمين، فيعد يمين المدعي قائمة مقام الشاهد الثاني، فلما ولي الخلافة وأقام في عاصمة الدولة بالشام لم يحكم إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين، فسئل عن ذلك فقال: لقد وجدنا أهل الشام على غير ما عليه أهل المدينة (حسب الله: أصول التشريع، ص١٠٦).

مهم في التشريع وفي تحقيق مصلحة الأمة، إلا أنه قد يستغل ذريعة لتعطيل أحكام الشريعة لتغير الزمان والمكان، لذلك وجب أن يكون الاجتهاد فيه جماعيًا ليؤمن معه من هوى الأفراد وخطأ تقديرهم، ولأن الاجتهاد الجماعي يكون الحكم فيه مبني على تحرٍّ دقيق ونقاش مستفيض من قِبل مجموعة كبيرة من العلماء الراسخين.

ثالثًا: الاجتهاد الجماعي فيما يتغير لتغير العُرف:

بنت الشريعة كثيراً من الأحكام على العرف[1]، وجعلت الأحكام المبنية على العرف تتغير بتغير العرف زمانًا ومكانًا، وهذا هو المقصود من قول الفقهاء: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[2]، يقول الإمام شهاب الدين القرافي: «إن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت، كالنقود في المعاملات، والعيوب في الأعواض ونحو ذلك، فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى، يحمل الثمن

= د ـ ومن الأمثلة للمسائل التي تغير في حكمها عما كان عليه الأمر في الماضي، القضايا التي استحدث لها التقدم العلمي علاجًا وغير من وضعها، فمثلاً. «كان الفقهاء يعدون بعض الأمراض موجبًا لفسخ النكاح لأنها كانت مما يستعصي علاجه، مثل الرتق، والفتق، والبخر، منها الخاص بالرجال ومنها الخاص بالنساء، ومنها المشترك بينهم، أصبح معظمها في الوقت الحاضر بحمد الله سهل العلاج، سريع البرء، وما سطره الفقهاء وما قدموه من تصورات فيه دلالة على وعيهم التام بأحوال مجتمعاتهم، فجاءت الأحكام منسجمة متوافقة مع بيئاتهم التي عاشروها، فيجب علينا أن ندري الاختلاف والتباين بين العصرين» (أبو سليمان: منهج البحث الفقهي، ص٠٠١).

(١) ومن ذلك وجوب الدية على العاقلة وبناء الإرث والولاية في الزواج على ما عرف من العصبة، وغيرها من الأحكام، وبنى الأئمة كثيرًا من الأحكام على العرف، فالإمام مالك بنى كثيرًا من أحكامه على عرف أهل المدينة، والإمام الشافعي بنى كثيرًا من أحكام مذهبه الجديد على عُرف أهل مصر، وترك ما بناه على عُرف أهل العراق والحجاز من قبل ا.هـ. حسب الله: أصول التشريع، ص٢٥٠-٢٥١.

(٢) زيدان، عبد الكريم: الوجيز في أصول الفقه، ١٩٩٤م، مؤسسة الرسالة، بيروت، ص٢٥٨.

في البيع على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها... وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد العُرف فاعتبره، ومهما سقط فأسقطه»[1].

ومن الأمثلة على تغير الحكم لتغير عُرفه، أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير أو صاعًا من زبيب أو صاعًا من أقط، وهذه كانت غالب أقواتهم في المدينة، فإذا تبدّلت الأقوات أعطي الصاع من الأقوات الجديدة[2].

ومن الأمثلة كذلك، ما ذهب إليه أبو حنيفة من الاكتفاء بالعدالة الظاهرة، فلم يشترط تزكية الشهود فيما عدا الحدود والقصاص، لغلبة الصلاح على الناس وتعاملهم بالصدق، ولكن في زمان أبي يوسف ومحمد، كثر الكذب فصار في الأخذ بظاهر العدالة مفسدة وضياع الحقوق، فقالا بلزوم تزكية الشهود، وقال الفقهاء عن هذا الاختلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه: إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان[3].

ولا يعتبر تغير الأحكام المبنية على العُرف نسخًا للشريعة، لأن الأحكام في حقيقتها باقية، وإنما تغير محلها الذي تنزل عليه، بحيث لم يعد متوافرًا فيه شروط التطبيق، فطبق حكم آخر عليه، «ومعنى ذلك أن حالة جديدة قد طرأت تستلزم تطبيق حكم آخر، أو أن الحكم الأصلي باق

---

(١) القرافي، شهاب الدين [ت:٦٨٤هـ]: الفروق، طبعة دار المعرفة، بيروت، ١/١٨٦.
(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، ٣/٩.
(٣) حسب الله: أصول التشريع، ص٣٥٢. زيدان: الوجيز، ص٥٩.

ولكن تغير العادة استلزم توافر شروط معينة لتطبيقه، فالشرط في الشهود العدالة، والعدالة الظاهرة كانت كافية لتحققها، فلما كثر الكذب استلزم هذا الشرط للتزكية »[١] .. وفي هذا يقول الشاطبي: « معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي، يحكم به عليها »[٢].

ومن الأحكام المنصوص عليها في الفقه الإسلامي، ما يستند إلى عرف أو وضع كان قائمًا في زمن الأئمة المجتهدين أو في زمن مقلديهم من المتأخرين، ثم تغير هذا العرف فيلزم تغير تلك الأحكام التي بنيت على العرف[٣] لتغير أساسها.. ولكن ما تجدر الإشارة إليه هو أن الفهم الدقيق لأسس تلك الأحكام في كونها عرفًا لا نصًا، وأن ذلك العرف قد تغير، ثم استنباط حكم جديد بحسب العرف الجديد، كل هذا لابد له من مجتهد يقوم به.

وضمانةً لعدم الخطأ في تقدير هذه الأمور، أو التأثر فيها بالنزعات الفردية الضيقة أو الساعية إلى تعطيل أحكام الشريعة، بذريعة أنها قد تغيّرت لتغير أساسها، مع أن أساسها قد يكون نصًا لا يتغير، فحمايةً للشريعة من كل ذلك، وتجنيبًا للأحكام الشرعية من الأهواء والأخطاء الفردية، ينبغي أن يكون الاجتهاد في هذا النوع من الأحكام اجتهادًا جماعيًا وليس فرديًا، « فالجماعة أكثر دقة من الفرد، وأكثر قربًا إلى الصواب، وأقل احتمالاً في الخطأ»[٤].

---

(١) زيدان: الوجيز، ص٢٥٩.

(٢) الشاطبي: الموافقات، ٢/٢٨٦.

(٣) القرضاوي: الاجتهاد، ص١٨٣. خلاف. علم أصول الفقه، ص٥٠.

(٤) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص١٢٨.

الفصل الخامس
وسيلة الاجتهاد الجماعي (المجمع الفقهي)

أدرك الكثير من علماء الإسلام المعاصرين، التآمر المحدق بالشريعة الإسلامية وإقصائها عن أن تكون هي التشريع الرسمي في البلدان الإسلامية، وأدركوا -أيضًا- كثرة الحوادث المستجدة التي لم يسبق فيها رأي ولا اجتهاد، ولها أهمية كبرى في حياة الناس، وتحمل في طياتها الكثير من التعقيد والملابسات والتداخل مع قضايا وعلوم أخرى، حتى يكاد لا يوجد لها شبه في كتب التراث الفقهي، لهذا رأى العلماء ضرورة إحياء الاجتهاد الجماعي، باعتباره الوسيلة المثلى للاجتهاد، لما يتسم به من العمق العلمي، والشمول المعرفي، كما سبق بيان ذلك في فصل أهمية الاجتهاد الجماعي.. والوسيلة المثلى التي يمكن للعلماء أن ينظموا بها تجمعهم ومواصلتهم لأعمالهم الاجتهادية، هي المجمع(١) الفقهي (المجمع الاجتهادي).. لهذا فقد دعا كثير من العلماء(٢) في هذا العصر إلى إنشاء

---

(١) تعريف المجمع لغة مشتق من «جمع»، وهو اسم لجماعة من الناس وللموضوع أيضًا، ومجمع لقب قصي بن كلاب لأنه جمع قبائل قريش وأنزلها مكة وبنى «دار الندوة»، فيه قال الشاعر:

أبوكم قصي كان يدعى مجمعا ... به جمع الله القبائل من فهر

انظر ابن منظور: لسان العرب، ٨/٥٤.. أما اصطلاحًا، فيمكننا تعريف المجمع بأنه ما ضم جمعًا من الباحثين المتخصصين للتوسع أو الاجتهاد في الموضوعات التي يجيدونها، ويقتضي تعقيدها أو أهميتها اجتهادًا أو بحثًا جماعيًا. وعلى هذا يكون معنى مجمع الاجتهاد الفقهي هو الذي يتكون من أغلب المجتهدين في الشريعة -ويستعينون بمجموعة من الخبراء المتخصصين في المعارف الإنسانية- ليبذلوا وسعهم في التوصل إلى أحكام شرعية.

(٢) قد سبق إيراد مجموعة من النصوص والأقوال لهؤلاء العلماء.

مجمع فقهي على نسق المجامع العلمية الأخرى، تحقيقًا للهدف العام الذي يشعر المسلمون بالحاجة إليه في تجديد الفقه الإسلامي وتطوره، وليكون هذا المجمع وسيلة للاستنارة برأي الجماعة في الاستنباط، بما يغني عن الاجتهاد الفردي[1].

وإذا كان من الصعب أن نتناول بالتفصيل كلّ ما ينبغي أن يسير عليه تكوين المجمع وتسييره لعمله، فإننا سنكتفي بذكر مجموعة من النقاط التي تمثل معالم في تكوين المجمع وسيره، تاركين التفصيل لمن يقوم بتكوين المجمع وتسييره، لأن تنفيذهم العملي يجعل رؤيتهم واضحة فيما يجب أن يكون عليه المجمع، وما ينبغي أن يقوم به من أعمال، ووضع المقترحات اللازمة لتجاوز الصعاب، على ضوء ما يتطلبه واقع التجربة.

وأبرز المعالم التي سنتكلم عنها هي: أهداف المجمع، وكيفية تكوين المجمع، واستقلال المجمع، وأهم الأعمال التي ينبغي قيامه بها، واتحاد المجامع.

أولاً: أهداف المجمع:

ينبغي أن يسعى المجمع إلى تحقيق الأهداف الآتية:

١ ـ **جمع كلمة الأمة الإسلامية**، وذلك من خلال تدبير أحوالها ودراسة أوضاعها، وفحص قضاياها، وإيجاد الحلول المناسبة لها عن طريق الاجتهاد الجماعي[2]، وبذلك يكون المجمع نواةً لوحدة الأمة، ومنارة

---

(١) القطان. تاريخ التشريع الإسلامي، ص٤٠٥.

(٢) ابن خوجه الاجتهاد، ص١٥٤.

لتوجيهها، والمؤالفة بين أبنائها، وتوحيد نظمها التشريعية، بجعل مقررات المجمع تشريعات لكافة الشعوب الإسلامية[1].

٢ - **بيان حكم الله في القضايا المستجدة**، التي لم يسبق بحثها من قبل الفقهاء السابقين، وكذا بيان الراجح من الأقوال المختلفة في المسائل التي بحثها السابقون وكثر خلافهم فيها، وتحتاج الأمة إلى اختيار أرجح تلك الأقوال وأكثرها تحقيقًا لمصلحة الأمة، ليكون ذلك قانونًا يلتزم به الجميع[2]، وكذا ينظر المجمع في الأحكام التي قالها السابقون ولكنها مبنية على أسس قابلة للتغير، فإذا وجد المجمع أن أساس تلك الأحكام قد تغير عرفًا أو مصلحة أو زمانًا أو مكانًا، فعلى المجمع أن يستنبط أحكامًا جديدة لمعالجة الأوضاع الجديدة.. ويبني المجمع على ضوء التغير ما ينبغي من أحكام.

٣ - **إثراء الفقه الإسلامي بالاجتهادات الجماعية**، التي تكون علاجًا لمشكلات الأمة في شتى جوانب حياتها الإنسانية، سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، تحقيقًا لمصلحة الأمة ومواكبة لتطورها، مع الالتزام بمقررات الشرع وضوابط الشريعة[3].

ثانيًا: الأسس العامة لتكوين المجمع

من أهم ما يجب توفره في تكوين المجمع الأسس الآتية:

١ - أن يتكون المجمع من أغلب المجتهدين في العالم الإسلامي ممن جمعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى،

---

(١) النبهان: المدخل للتشريع، ص٣٩٤.

(٢) عطية: النظرية العامة للشريعة الإسلامية، ص١٩٥.

(٣) النبهان: المدخل للتشريع، ص٣٩٤.

ويضم إلى هؤلاء علماء موثوقين في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة، في شؤون الاقتصاد والاجتماع والقانون والطب ونحو ذلك، ليكونوا بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات الفنية[١].

٢ - أن يكون المجمع عالمي التكوين، وذلك بأن يضم من كل قطر إسلامي أشهر فقهائه الراسخين[٢]، ويمكن التعرف على وجهة نظر المرأة المجتهدة، والإفادة من رأيها.. وتكون البداية في التعرف على العلماء المجتهدين الذين يشكلون نواة المجمع، من خلال المشهورين بمؤلفاتهم وجهودهم الإسلامية في مجال التشريع والفكر، فيكون هؤلاء هم البداية التي تتكون بهم الهيئة التأسيسية للمجمع، ثم يضاف إليهم من يرونه صالحًا لأن يكون معهم، من خلال ضوابط موضوعية يتفق عليها أعضاء الهيئة التأسيسية.

٣ - أن يرشح الشخص لعضوية المجمع على أساس فقهه وورعه، وليس على أساس منصبه الرسمي أو ولائه لحكومة أو نظام سياسي، وأن لا ينتخب على أساس عصبية مذهبية أو جنسية أو إقليمية[٣]، وأن لا يبعد عنه عالم كفء لاعتبار سياسي، كما لا يدخل فيه دعي لاعتبار سياسي أيضًا.. فيجب ضبط الأمور بما يحفظ للاجتهاد رسالته ومهابته، خاصة في هذا العصر الذي كثر فيه الأدعياء والمغرورون، وانتشر المتهورون الذين لو فتح لهم الباب على مصراعيه لاجترأوا على حدود الله، وغيّروا معالم الشريعة

---

(١) الزرقاء: الاجتهاد، ص١٥٧.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) القرضاوي. الاجتهاد، ص١٨٣.

إرضاءً لنزوة، أو سعيًا لشهرة، أو اتباعًا لهوى ملك أو رئيس أو أمير[1]، وإنما يقتصر على من يشهد له أهل العلم بالفقه والاستقامة وتلقي الناس.

٤ ـ أن يتحقق في العضو أهلية الاجتهاد، ويمكن معرفة ذلك بطرق معينة يقرها المجمع، وله بعد ذلك أن يتحرى ويحتاط[2].

٥ ـ أن يضع المجمع نظامًا تأسيسيًا يوضح الأسس العامة لتكوينه، كما يضع لائحة تفصيلية لإدارته وتسييره، ويضع له في كل فترة خطة وبرنامجًا يحدد فيه ما سيقوم به من أعمال في أثناء تلك الفترة، ووسائله لتحقيق أهدافه. «وأن يكون للمجمع عدد من اللجان ومراكز البحث العلمي، تكون مهمتها تيسير الاستنباط والوصول إلى الأحكام الشرعية بيسر وسهولة، وتشرف على كل ذلك لجنة عليا»[3].

٦ ـ أن يتفرغ عدد كاف من أعضاء المجمع -لمواصلة أبحاثهم واجتهاداتهم- تفرغًا كاملاً، ويكون لبقية الأعضاء اجتماعات دورية بحسب ما يقتضيه العمل، ويكون للمجمع اجتماعات منتظمة بحسب ما يراه الأعضاء وما يتطلبه العمل لمناقشة المستجدات ومواكبة التطورات.

٧ ـ أن يتفق أعضاء المجمع على تحديد معالم المنهجية التي سيسيرون عليها في اجتهاداتهم واستنباطاتهم الفقهية، ويلتزموا بها، مهتدين في ذلك بأصول التشريع ومناهج السلف، وأن لا يتقيدوا بمذهب معين،

---

(١) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص١٥٦.

(٢) خليل: الاجتهاد الجماعي، ص٣٣.

(٣) شاكر: الشرع واللغة، ص٨٩ وما بعدها.

وإنما يقدّموا الراجح على غيره، أيًا كان مذهب قائله، وأن يستعينوا بأهل الاختصاص في القضايا ذات الطابع الفني[1].

٨ ـ أن يتخذ القرار في المجمع بإجماع أعضائه، وعند اختلافهم يؤخذ برأي الأكثرية من المجتهدين، فإنه أقرب إلى الصواب[2]، أما أعضاء المجمع من الخبراء والباحثين غير المجتهدين، فيقتصر دورهم على تكييف الوقائع وتبيينها للمجتهدين، ولا علاقة لهم بالنظر أو التصويت على الأحكام الشرعية.

٩ ـ أن يأمر ولي الأمر بتنفيذ مقررات الاجتهاد الجماعي في المسائل الاجتماعية العامة، حتى يكون لتلك المقررات صفة الإلزام، فمن المعلوم في التشريع الإسلامي أن حكم الحاكم يرفع الخلاف[3]، وكذا لو صدر بتنظيم المجمع قرار ولي الأمر، فإنه يجعل مقررات المجمع واجبة التطبيق.

١٠ ـ أن تتحول بحوث المجمع ودراساته إلى مقررات قانونية يسهل الاستفادة منها في مجال التقنين والتطبيق بشكل موحد[4]، ويتم الإعلان عن هذه الأحكام في جميع وسائل الإعلام المختلفة، ثم تطبع في كتب وتوزع على بلدان العالم الإسلامي.

---

(١) فمثلاً لو كانت القضية المعروضة تخضع للطب فيجب أن ينشق الاجتهاد من خلال تقرير طبي يكشف أبعاد القضية، فمثلاً عندما يبحث مدة بقاء الجنين في بطن أمه ليثبت له النسب يجب أن يؤخذ برأي الأطباء العدول في تحديد أعلى مدة يمكن أن يمكثها الجنين في بطن أمه ليتم على ضوء ذلك تحديد الفترة التي يمكن إثبات نسب الجنين فيها وإلحاقه بأبيه أم لا.

(٢) البري: الاجتهاد ،ص٢٥٤. القرضاوي: الاجتهاد، ص١٨٣.

(٣) البري: الاجتهاد، ص٢٥٤. والعمري: الاجتهاد، ص٢٦٦. والمراجع التي سبق ذكرها في حجية الاجتهاد الجماعي إذا قضى به ولي الأمر.

(٤) النبهان: المدخل للتشريع، ص٣٩٤.

١١ - أن لا يكون المجمع مجرد مظهر تقليدي أجوف فارغ المحتوى، ليس له أثر في إمداد الأمة، بالأحكام اللازمة لقضاياها، أو أن تكون اجتماعاته مجرد لقاءات دورية باهتة، تستهدف التظاهر بالعمل، وتكرار مجموعة من المقررات الفارغة، بل يجب أن يكون المجمع منارة لإيقاظ الأمة وعلاج مشاكلها[١].

١٢ - أن يؤسس المجمع مراكز له في كل قطر من الأقطار الإسلامية، ويوكل إلى هذه المراكز ترشيح العلماء القادرين على الاجتهاد، والنظر في الأدلة، ليكونوا أعضاء في المجمع الفقهي العالمي أو أعضاء في المجمع المحلي الذي هو فرع للمجمع العالمي[٢].

استقلال المجمع:

يجب أن ينشأ المجمع ويتكون مستقلاً عن هيمنة أي سلطة أو نظام إقليمي يوجه المجمع أو يدفعه للعمل فيما يخدم ذلك النظام، ولابد أن يكون أعضاء المجمع أحراراً في اجتهادهم، فلا يخضعون لإرهاب سلطة أو ترغيبها، مستقلين كاستقلال القضاء.. ولابد في هذا المضمار من توضيح نقاط أربع، وهي: الاستقلال في التكوين للمجمع، الاستقلال في الموارد، العلاقة بأولي الأمر، التحرر من ضغط الواقع، وذلك على النحو الآتي:

١ - الاستقلال في التكوين: في هذه المسألة يوجد اتجاهان، اتجاه يرى أن يتم تكوين المجمع من خلال الجهات الرسمية أو تحت مظلتها، واتجاه يرى أن يكون ذلك بعيداً عن الجهات الرسمية، وأن يتم بجهد شعبي خالص.

---

(١) النبهان: المدخل للتشريع، ص٣٩٤.

(٢) خليل: الاجتهاد الجماعي، ص٣٣.

الاتجاه الأول: ذهب مجموعة من العلماء المعاصرين -من أبرزهم الدكتور محمد سلام مدكور[١] والدكتور زكريا البري[٢]- إلى أنه يتم إنشاء المجمع من خلال دعم المؤسسات الحكومية وتحت مظلتها.. ولكن لكل من الرجلين تفصيله في القضية: فالدكتور مدكور يرى بأن على المسؤولين في كل بلد إسلامي أن يجمعوا العلماء المتخصصين ويهيئوا لهم التفرغ الكامل لهذا العمل، ويهيئوا لهم الإمكانات اللازمة، دون أن يكون لأي أحد سلطان عليهم إلا سلطان الدين[٣]، وأن يقف النفوذ والسلطان بجانب العلماء مؤيداً لا مسخراً[٤].

أما الدكتور زكريا البري، فيرى أن يبدأ أولو الأمر بتحديد الشروط التي يجب تحققها في المجتهدين، ثم يكون الأمر في اختيار أعضاء المجمع موكولاً لجماعة المجتهدين أنفسهم، وأن يأمر ولي الأمر بتنفيذ ما توصل إليه المجتهدون في المسائل الاجتماعية العامة، حتى تكون له الصفة الملزمة، وأنه إذا وقع خلاف بين العلماء فحكم الحاكم يرفع الخلاف[٥].

الاتجاه الثاني: ذهب مجموعة من العلماء -من أبرزهم الشيخ مصطفى الزرقاء، والدكتور يوسف القرضاوي- إلى أن إنشاء المجمع يجب أن يتم بالجهد الشعبي، ويبعد عن الجهات الرسمية.. فالشيخ مصطفى الزرقاء يؤكد أن الطريق الصحيح لإنشاء المجمع هو الطريق الشعبي الإسلامي، الذي

---

(١) مدكور. الاجتهاد في التشريع الإسلامي، ص١٠٠، ٢٠٥.

(٢) البري: الاجتهاد، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٣) مدكور: الاجتهاد، ص١٠٠-١٠١.

(٤) مدكور: الاجتهاد، ص٢٠٥.

(٥) البري الاجتهاد، ص٢٥٤-٢٥٥.

يعتمد في تمويله وتنفيذه على الجهود الشعبية والعلمية غير الرسمية، لكي تبتعد هذه المؤسسة العلمية الدينية العظمى عن شبهة الوقوع تحت نفوذ الحكام، «ولكي تشعر جماعة المسلمين بمسؤوليتها عن هذا الواجب الكفائي الكبير»[1].

ويؤكد القرضاوي أنه «لا حرية لمجمع تُعيِّن أعضاءه حكومةٌ إقليمية، على أرضها يقوم المجمع، ومن مالها ينفق عليه، أو على الأقل لا ضمان لهذه الحرية، فالحكومة عادة لا تختار إلا من يواليها، ولا تنفق على مؤسسة لا تدور في فلكها، ولهذا يكون من الخير أن يجتمع علماء المسلمين أو صفوتهم من كل أقطار العالم، في صورة مؤتمر كبير يحدد زمانه ومكانه، ليختاروا هم من بينهم من يرونه أحسن فقهًا، وأقوم خلقًا، ليتكون منهم المجمع العلمي الذي ننشده»[2].

ويرى الباحث: أنه لابد لهذا المجمع من الطابعين الرسمي والشعبي: أما الرسمي فيتمثل في الاعتراف به، واعتباره مؤسسة علمية ترجع إليها الأمة والدولة، ويلتزم الجميع بقراراتها، وأنه شخصية اعتبارية مستقلة لا سلطان عليها إلا الله، وأن على الجهات الرسمية أن تقف بجانبه مؤيدة لا مسخرة له.. وبهذا فإن الاعتراف الرسمي بهذه الكيفية لابد منه، أما الطابع الشعبي الذي يجب أن يتوفر للمجمع فيتمثل في أن الانتساب إلى هذا المجمع يكون مفتوحًا لكل المجتهدين، وفق شروط موضوعية، ويشكل هؤلاء الجمعية العمومية التي تنتخب الهيئة التنفيذية، وتسير

---

(١) الزرقاء، الاجتهاد، ص١٥٩.

(٢) القرضاوي: الاجتهاد، ص١٨٤.

أعمال المجمع حسب ما يقرره نظام المجمع.. ويضع النظام التأسيسي للمجمع اللجنة التنفيذية، وتقره الجمعية العمومية دون أي تدخل من جهة رسمية.

وأيضًا يتمثل الجانب الشعبي في تمويل المجمع، في أن يكون من خلال التبرعات التي تقدمها الجمعيات الخيرية أو شخصيات ثرية، ولا مانع من أن تسهم الدولة أو الدول بشيء من التمويل المالي على أن لا يكون مشروطًا أو موجهًا مصارفه، وبذلك يصير المجمع له كامل الحرية في التصرف وفق لائحته وأنظمته المالية التي يضعها ويقرها المجمع نفسه، فيكون المجمع مستقلاً في قراره المالي، فلا توجهه دولة أو نظام سياسي.. وبهذه الطريقة يكون المجمع قويًا، شعبيًا ورسميًا، ونؤكد أنه لابد من السعي إلى إقناع حكومات الشعوب الإسلامية في الأخذ بمقررات المجمع واعتباره قانونًا رسميًا واجب التطبيق، وكذلك لابد من العمل على إقناع الأفراد بالالتزام بمقررات المجمع باعتبارها تمثل أرجح الأقوال في القضايا المعروضة والتي يتطلع الناس إلى حكمها، وأن الالتزام بذلك يعتبر داخلاً في عموم وجوب طاعة ولي الأمر[1]، الذي أمر الله به في قوله: ﴿ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ (النساء:٥٩).

٢ - الاستقلال في الموارد والإمكانات: لابد للمجمع لتسيير أعماله من أن يتوفر له الموارد المالية لتسيير نشاطه والإنفاق على أعضائه المتفرغين، وقد اتجه العلماء المعاصرون –فيمن يمول المجمع– إلى وجهتين:

---

(١) قد سبق مناقشة هذا في فصل حجية الإجماع.

أ ـ اتجاه يرى أنه لابد من الدعم المالي الرسمي، بشريطة أن لا يؤدي ذلك إلى فرض الجهات الرسمية سلطاتها على المجمع[1].

ب ـ اتجاه يرى أن يتم تمويل المجمع تمويلاً شعبيًا خالصًا من خلال مساهمات الجهات الخيرية أو التبرعات الشخصية، وأن يسعى إلى أن يكون له أوقاف كافية لتغذيته بالموارد الثابتة، «ويمكن أيضًا تغذيته ببعض حصيلة زكاة الأموال باعتباره أحد وجوه: ﴿في سبيل الله﴾ على أحد رأيين معروفين لأئمة المذاهب وفقهائنا في مصارف الزكاة»[2].

والذي أراه أن التمويل الشعبي أفضل بكثير من التمويل الرسمي، لأنه يجعل المجمع متحرراً من هيمنة وتوجيه الجهات الرسمية، إلا أنه لا مانع من أن تقدم الجهات الرسمية دعمًا ماليًا للمجمع باعتباره تبرعًا منها لجهة مستقلة عنها لا تابعة لها، وأن لا يكون هذا التبرع مشروطًا بأي شيء.

٣ ـ التحرر من ضغط الواقع: ولا يستقيم استقلال المجمع إلا بتحرره من ضغوط الواقع الاجتماعي القائم في حياتنا المعاصرة، ذلك الواقع الذي لم يصنعه الإسلام بعقيدته وشريعته وأخلاقه، ولم يصنعه المسلمون بإرادتهم وعقولهم وأيديهم، إنما هو واقع صنع لهم، وفرض عليهم في زمن غفلة وضعف وتفكك منهم، في حين كان عدوهم المستعمر في حالة قوة ويقظة، فغرس فيهم تلك الأوضاع الفاسدة، وتوارثها الأبناء عن الآباء، ولم يغيروها، فلا يجوز مجاراة ذلك الواقع باجتهادات تبرر ما به من فساد، واجتهادات تجر النصوص من تلابيبها بتفسير متعسف وتأويل فاسد لتبرير

---

(١) مدكور: الاجتهاد، ص١٠٠-١٠١.

(٢) الزرقاء: الاجتهاد، ص١٥٩-١٦٠.

ذلك الواقع[١].. ولا يجوز أن يكون الاجتهاد أداة لتبرير الواقع في دنيا الناس باسم المرونة أو التطور، وإعطاء هذا الواقع سندًا شرعيًا بالاعتساف وسوء التأويل، فإن الله لم ينزل شريعته لتخضع لواقع الحياة، بل ليخضع لها واقع الحياة، فالشريعة هي الميزان، وهي الحكم العدل[٢].

فيجب أن يتحرر المجمع من الضغط بكل ألوانه، سواء تمثّل في ضغط الواقع الاجتماعي -كما أسلفنا- أو تمثل في الخوف من سلطات المتسلطين من الحكام، الذين يريدون فتاوى جاهزة تبرر تصرفاتهم، وتضفي الشرعية على أعمالهم، أو الخوف من سلطان الجامدين المقلدين، أو الخوف من العوام الذين يثيرهم المقلدون على كل رأي مخالف لما ألفوه[٣].

بعض الأعمال الإضافية التي ينبغي للمجمع القيام بها:

ينبغي للمجمع أن يقوم ببعض الأعمال التي تعتبر مساعدة لأعماله الاجتماعية أو رديفة لها، ومن أهم تلك الأعمال ما يلي[٤]:

١ - عقد ندوات وإقامة أسابيع لخدمة موضوعات معينة في الفقه الإسلامي.

٢ - تكليف أعضائه -وغيرهم من المؤهلين- بإعداد بحوث حول المسائل الفقهية المهمة، ثم عرضها ومناقشتها، وتبني ما يراه منها لتعميمه ونشره.

---

(١) القرضاوي: الاجتهاد، ص١٨١.

(٢) القرضاوي: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق، ص١٥٥.

(٣) القرضاوي: لقاءات ومحاورات، ص٨٠.

(٤) القرضاوي: شريعة الإسلام، ص١٥٧.

٣ - تقنين الأحكام الشرعية بصياغتها في مواد قانونية مقرونة بمذكرتها الإيضاحية.

٤ - تبني أي بحث فقهي أصيل وإخراجه باسم المجمع، تعميمًا للنفع، وتشجيعًا على أصالة الإنتاج، مع توجيه العناية إلى الدراسات المقارنة.

٥ - إصدار مجلة يُنشر فيها بشكل دوري ما يقرره من أحكام في مختلف القضايا.

٦ - تنسيق الجهود لإخراج موسوعة الفقه الإسلامي، فوجود الموسوعة يساعد المجمع كثيرًا في القيام بمهامه وتحقيقه لأهدافه، حتى لقد نادى بعض المفكرين بأن يسبق وجود الموسوعة وجود المجمع[١].

المجامع التي تكونت:

لم يعد المجمع الفقهي مجرد فكرة نظرية لا وجود لها في أرض الواقع، بل قد شاء الله عز وجل أن يتحقق وجود عدد من المجامع الفقهية، والتي

---

(١) انظر القطان: تاريخ الفقه الإسلامي، ص٤٢١.

ومن المعروف أنه قد قامت عدة محاولات لإنشاء موسوعات فقهية، وأخذت مشاريع هذه الموسوعات في السير نحو الهدف، إلا أنه اكتنفها الكثير من الإشكالات والصعاب فتعثرت عن السير، ونذكر هنا هذه الموسوعات على سبيل الإشارة، تاركين التفصيل لكتب تاريخ الفقه الإسلامي (انظر تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ مناع القطان، ص٤١٢-٤٢١)، فنذكر على النحو الآتي:

١ - موسوعة الفقه الإسلامي: التابعة لكلية الشريعة بالجامعة السورية، أنشئت بمرسوم جمهوري، في تاريخ ١٩٥٦/٥/٣م.

٢ - موسوعة الفقه الإسلامي: مشروع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، أنشئت عام ١٩٥٨م.

٣ - مدونة الفقه الإسلامي: مشروع جمعية الدراسات الإسلامية، بالقاهرة، وصدر جزءها الأول عام ١٩٦٥م.

٤ - موسوعة الفقه الإسلامي: مشروع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، بالكويت، ١٩٦٦م.

تعتبر تجربة طيبة رغم ما يؤخذ على كل واحد منها من ملاحظات أو يشوبها من قصور، ولكنها مع ذلك تمثل منجزات مهمة للأمة ينبغي تطويرها وإزالة السلبيات منها، وتنقيتها من أسباب القصور والتعثر.. وهذه المجامع تحقق منها حتى الآن -ثلاثة مجامع، وهي مجمع البحوث الإسلامية بمصر، والمجمع الفقهي الإسلامي بمكة، والمجمع الفقهي بمكة، وسأتكلم عنها بشيء من الإيجاز، وذلك على النحو الآتي:

١ - مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة: أنشئ سنة ١٩٦١م، بموجب القانون ١٠٣ المتعلق بتطوير الأزهر، على أن يرأسه شيخ الأزهر، وأن يكون له أمين عام، ويضم عدة لجان: لجنة القرآن، ولجنة البحوث الفقهية، ولجنة إحياء التراث الإسلامي، ولجنة الدراسات الاجتماعية.

وتقوم لجنة البحوث الفقهية بتقنين الشريعة الإسلامية على المذاهب المختلفة، كما يقوم المجمع ببحث القضايا التي تهم العالم الإسلامي، وإصدار البحوث التي تتضمن رأي الإسلام في هذه القضايا، ويعقد مؤتمراً عاماً يدعى إليه علماء العالم الإسلامي كل عام، لمناقشة هذه البحوث، وقد انعقد أول مؤتمر سنة ١٩٦٤م[١].

وهذا المجمع -كما يقول الشيخ مصطفى الزرقاء-: «قد كان يؤمل أن يكون نواة صالحة تنبت الكيان الكامل للمجمع الفقهي العالمي المطلوب...»[٢]، ويؤخذ عليه عدم تفرغ أعضائه وتباعد دوراته واشتغاله بأمور متعددة لا يعتبر الاجتهاد الجماعي إلا واحداً منها.. وأيضاً يؤخذ

---

(١) القطان: تاريخ الفقه الإسلامي، ص٤٠٦.

(٢) الزرقاء: الاجتهاد، ص١٥٩.

عليه مراعاته للنزعات المذهبية في التشريع، حتى يكاد يوجد عدة اجتهادات في المسألة الواحدة، وهو بذلك لم يحقق وحدة الحكم، وإنما عمّق الخلاف[1].

٢ ـ المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة: أنشأته رابطة العالم الإسلامي شعوراً منها بضرورة وجود الاجتهاد الجماعي لمعالجة القضايا العامة في حياة الأمة، وكذلك القضايا المستجدة التي تتكاثر كل يوم، وتتطلب بيان حكم الله فيها، وقد تم تأسيس أول هيئة لهذا المجمع في شهر ذي القعدة ١٣٩٣هـ، وذلك بناءً على قرار المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة، المنعقدة من ١٧ ذي القعدة ١٣٩٣هـ إلى ١٦ ذي الحجة ١٣٩٣هـ، على أن يكون أعضاؤه من العلماء الراسخين الأتقياء من جميع أقطار العالم الإسلامي[2].

ولهذا المجمع اجتماعات دورية يتناول فيها موضوعات ذات أهمية كبرى في حياة الناس، إلا أن الشيخ مناع القطان يعيب عليه عدم التزامه بالضوابط التي وضعت له عند إنشائه، ويعيب عليه -أحد أعضائه- الشيخ مصطفى الزرقاء: «بأن أعضاءه غير متفرغين، بل يجتمعون في دورة انعقادية مدتها عشرة أيام في كل عام»[3].

---

(١) القرضاوي: الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (مجلة المسلم المعاصر، العدد الرابع، ص٣٥).

(٢) انظر الكتاب الذي أصدره المجمع المبين لقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، في دورته الأولى عام ١٣٩٨هـ، وحتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ، ص٨، ٩.

(٣) الزرقاء: الاجتهاد، ص١٥٩.

٣ ـ مجمع الفقه الإسلامي بجدة: وقد أنشئ أيضًا بناءً على قرار منظمة المؤتمر الإسلامي، وذلك عندما انعقد مؤتمر القمة الثالث للدول الإسلامية في رحاب بيت الله الحرام من ١٩-٢٢ ربيع الأول ١٤٠١هـ، ٢٥-٢٨ يناير ١٩٨١م، فأصدر قراراً بإيجاد مجمع فقهي إسلامي دولي موحد يكون أعضاؤه من العلماء البارزين، الذين تعينهم الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي ممثلين لها في مجلسه، وقد قام هذا المجمع وانضم إلى عضويته نخبة من كبار الفقهاء، وممثلين للعديد من المؤسسات المجمعية الفقهية[١].

إلا أن الشيخ مصطفى الزرقاء يرى أن هذا المجمع: «لا تدل قرائن الحال على جديته في تنفيذ الفكرة على الصورة الصحيحة المنشودة»[٢]، ويعيب الدكتور توفيق الشاوي[٣] على هذا المجمع أن الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي احتفظت لها بسلطات كبرى على المجمع وتعيين أعضائه، وحصرت حق المجمع في أن لا يعين أو يختار من أعضائه إلا فيما لا يزيد عن ربع عدد الأعضاء الذي يمثلون دولهم. وهذا جعل المراقبين يعتقدون أن الدول الأعضاء تحرص على فرض سيطرتها على المجمع وتوجيه قراراته لصالح سياساتها، من خلال جعل الأعضاء المعينين من قبلها يصدرون ما تملي عليهم تلك الدول.. وكان ينبغي أن يتم اختيار الأعضاء عبر لجنة تحضيرية من العلماء يمثلون كل الدول، ولا يخضعون لأي نظام سياسي.

---

(١) ابن خوجه: الاجتهاد، ص١٥٤.

(٢) الزرقاء: الاجتهاد، ص١٥٩.

(٣) الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، ص٧٥٢-٧٦٠.

كما يُعاب على المجمع أنه لا يوجد في نظامه الأساسي ما يشير إلى أنه يجب على الدول الأعضاء تطبيق ما يتوصل إليه المجمع من اجتهادات شرعية.. واكتفى نظامه الأساسي بأن جعل الاجتهادات التي تتمخض عن المجمع مجرد محاضر للاجتماعات ذات أهمية، وبحوث وفتاوى جيدة تحفظ لدى الأمانة العامة للمجمع، وينشر منها بشتى الوسائل ما تراه الأمانة العامة للمنظمة، ولا يوجد نص على أن لتلك الاجتهادات صيغة قانونية ملزمة للدول الأعضاء، وكان يجب أن ينص على شيء من ذلك، أما النص على مجرد حفظ تلك البحوث والاجتهادات، ونشر ما قد يسمح به حسب ما تراه الأمانة العامة، فهذا جعل المجمع أشبه بالمركز الثقافي للبحوث الفقهية وليس مؤسسة تشريعية للأمة.

تلك هي آراء بعض المفكرين[١] حول هذا المجمع، غير أننا نتطلع إلى أن يكون لهذا المجمع دور ريادي على مستوى العالم الإسلامي بإذن الله تعالى.

وتجدر الإشارة إلى ضرورة اتحاد المجامع الفقهية أو على الأقل التنسيق بينها، لأن تعدد المجامع مع اختلافها يجعل أحكامها في المسألة الواحدة قد تتعارض، وبذلك توجد البلبلة بين المسلمين وتتشتت مواقفهم، ورؤاهم وأفهامهم، فلابد أن يكون هناك مجمع عالمي واحد للعالم الإسلامي كله، تنضوي تحته المجامع الفقهية الإقليمية، ويكون فيه مكتب تنسيق مركزي

---

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

يتكون من ممثلين عن المجامع الفرعية الإقليمية، فينسق بين أعمالها، ويساعدها في تنظم أعمالها، ويقترح عليها ما يراه من الموضوعات التي تحتاج الأمة إلى مناقشتها.. كما يقوم هذا المكتب بإحصاء كافة الكفاءات العلمية في المجال الإسلامي، والاتصال بهم، ومتابعة أبحاثهم العلمية، وتزويد المجامع بأسمائهم وإنتاجهم، لتتمكن من الاستفادة من هؤلاء العلماء أو الخبراء في مختلف الجامعات والبلدان.. كما يقوم هذا المكتب بمتابعة حركة النشر في حقل الفكر الإسلامي أو ما له علاقة به، وتزويد المجامع بكل جديد، خاصة تلك الدراسات والأبحاث التي تحتوي على ما فيه إثراء للفكر الإسلامي، فهذه الأبحاث تساعد أعضاء المجامع على الإثراء الفكري فيما يعالجونه من قضايا.

وخلاصة القول: إن اتحاد المجامع وخضوعها لمجمع علمي واحد يوجهها وينسق بينها، يجعلها تتكامل فيما بينها، ويسعى بها نحو غاية واحدة، ويجعل عطاءها يكثر، وآفاقها تتسع، وأعمالها تنضج.

وسيظل اتحاد المجامع العلمية أمرًا في غاية الأهمية، لأن القضايا التي تتطلب اجتهادًا جماعيًا تتزايد يومًا بعد آخر، ولابد من مواكبة ذلك بتوحيد مجامعنا الفقهية، أو على الأقل التنسيق فيما بينها، حتى تتمكن من بذل جهود خلاقة لمواكبة ذلك التطور السريع في الحياة باجتهاد جماعي في التشريع. ونحن على ثقة من وعي علمائنا وحرصهم على تحقيق هذا الأمر، ولكن المشكلة في بلادنا الإسلامية: «أن ما يجمعه العلماء يفرقه الساسة».

الخاتمة

وبعد أن أتيت على نهاية الموضوع، أرى من الواجب عليّ أن أسجل أهم النتائج التي انتهت إليها الدراسة، وهي على النحو الآتي:

ـ الاجتهاد الجماعي هو استفراغ أغلب المجتهدين الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعًا أو أغلبهم على ذلك الحكم بعد التشاور، وأنه بهذا يختلف عن الاجتهاد الفردي في كونه صادراً عن جماعة بعد اشتراكهم في مناقشته بطريقة شورية.. وأن الاجتهاد الجماعي يختلف عن الإجماع الأصولي في كون الأول لا يشترط فيه اتفاق كل المجتهدين، وإنما يكفي أغلبهم، بينما الثاني لابد فيه من اتفاق جميع المجتهدين.

ـ الاجتهاد الجماعي مر في تاريخه بمراحل أربع، الأولى: بدايته على يد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وبعض عصور الدولة الأموية.. ثم توقفه وهيمنة الاجتهاد الفردي.. ثم الدعوة إلى وقف الاجتهاد عموماً.. ثم المرحلة الرابعة، وهي فترة اشتداد الحاجة إليه في العصر الحديث، واهتمام العلماء بالدعوة إليه وتنشيطه، ليكون هو سبيل الأمة في معالجتها لقضاياها المعاصرة وتقنين نظمها وتشريعاتها.

ـ لابد أن يتوفر في كل عضو من أعضاء المجمع الاجتهادي، شروط الاجتهاد في حدها الأدنى على الأقل، وهي شروط المجتهد الجزئي، بعد

الأخذ بالمخففات في الشروط العامة للمجتهد، ولا يصح الاجتهاد الجماعي من جماعة ليسوا مجتهدين.

ـ الاجتهاد الجماعي له أهمية كبرى في التشريع، لما يحققه من أمور كثيرة، ولعل من أبرزها أنه يحقق مبدأ الشورى في الاجتهاد، ويكون لذلك أكبر الأثر في دقة الرأي وإصابته، وتجنيب الاجتهاد الأخطاء التي قد تقع في حالة الاجتهاد الفردي، وبذلك يستمر الاجتهاد، ويقطع الطريق على من قد يحاول إرباكه.. كما أن الاجتهاد الجماعي يحقق للأمة ما فقدت بغياب المجتهد المطلق وتعذّر الإجماع، ويعوضها عن ذلك بالتكامل الذي يحققه المجتهدون بمجموعهم.. كما أن الاجتهاد الجماعي يعتبر من أنجح السبل إلى توحيد النظم التشريعية للأمة، كما أنه أفضل وسيلة لمعالجة قضايانا المعاصرة، التي تشابكت فيها الأمور، وتداخلت فيها العلوم، وأصبح النظر والاجتهاد فيها لا يتحقق سليمًا إلا برؤية جماعية.

ـ حجية الاجتهاد الجماعي ليست في منزلة حجية الإجماع -بالمعنى الأصولي- التي تكون قطعية يحرم مخالفتها، ولكنها حجية ظنية يكون اتباعها أولى من غيرها، إلا إذا صدر بتنظيم الاجتهاد الجماعي قرار من ولي الأمر، فيجب اتباع ما يتوصل إليه بالاجتهاد الجماعي والالتزام به.

ـ أهم المجالات التي يجب أن يركز عليها الاجتهاد الجماعي ويصب اهتمامه بها، تتمثل في استنباط الأحكام للقضايا المستحدثة، التي لم تبحث من قبل الفقهاء السابقين، وكذلك القضايا التي سبق بحثها من

قبل الفقهاء السابقين ولكن تعددت فيها آراؤهم، فيسعى المجمع إلى انتقاء أرجح تلك الأقوال وأنسبها لواقع الأمة ومصلحتها.. كما أن على المجمع أن يركز على المسائل التي صدرت فيها أحكام ولكنها بنيت على أسس تتغير لتغير الزمان والمكان أو العرف أو المصلحة.. كل تلك المجالات لا يصلح فيها الاجتهاد إلا أن يكون جماعيًا، أما إذا كان فرديًا فلربما أتى على الأمة بالكثير من الأخطاء والمشاكل.. وقد أوردت –أثناء شرحي لتلك المجالات– الاعتبارات التي تلزم أن يكون الاجتهاد في تلك المجالات جماعيًا.

- الوسيلة المثلى في عصرنا لإقامة الاجتهاد الجماعي هي المجمع الفقهي العالمي، الذي يضم أغلب المجتهدين في الشريعة الإسلامية، ومعهم فريق من العلماء والمفكرين المتخصصين في شتى العلوم والمعارف الإنسانية، ويسعى المجمع إلى تحقيق مجموعة من الأهداف تصب في الاهتمام بمشكلات الأمة ووضع الحلول الشرعية المناسبة لها، والسعي إلى توحيد التشريعات لكافة الأقطار الإسلامية، ليكون بذلك نواة لوحدة الأمة الإسلامية، وأساسًا للقائها الفكري والحضاري، وإثراء فقهها الإسلامي، على أن يلتزم في تكوينه بمجموعة من الأسس تجعل منه منارة علم وأساس نهضة، بعيدًا عن الأهواء والهيمنة السلطوية أو النزعات الضيقة.

تلك هي أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، والله أسأل أن يكتب لنا التوفيق والسداد، إنه على ما يشاء قدير.

الفهرس

وكـــــلاء التـــوزيـــع

البلـد	اســـم الوكيـــل	رقم الهاتف	عنـوانـه
قطـــر	□ دار الثـقـــافـــة □ دار الثقافة «قسم توزيع الكتاب»	٤١٤١٨٢ ٤١٣٤٧١	ص.ب: ٨١٥٠ ـ الدوحة فاكس: ٤٣٦٨٠٠ ـ بجوار سوق الجبر
السعودية	□ مـكتبـــة الـــوراق	٤٥٠٩٠٥٧-٤٥٥١١٤٢	ص.ب: ٩ الرياض ١١٤١١ فاكس: ٤٥٣٠٠٧١
الإمـارات	□ مكتبـــة علـــوم القـــرآن	٣٧٤٤٤٥	ص.ب: ٢١٦٣٣ ـ الشارقة فاكس: ٣٦١١١٠ ـ الإمارات
البحـرين	□ مـكـتـبـــة الآداب	٢٣١٠٦٢ ٢١٠٧٦٨ (المنامة) ٦٨١٢٤٣ (مدينة عيسى)	ص.ب: ٢٨٧ ـ البحرين فاكس: ٢١٠٧٦٦
الكـويت	□ مكتبـة دار المـنار الإسـلاميـــة	٢٦١٥٠٤٥	ص.ب: ٤٣٠٩٩ ـ حولي ـ شارع المثنى رمز بريدي: ٢٣٠٤٥ فاكس: ٢٦٣٦٨٥٤
الأردن	□ مؤسسة الفريد للنشر والتوزيـع	٦٠١٥١١-٦٠١٥٠١ ٦٠١٩١١	ص.ب: ٩٦٠٦٥٤ ـ عمّان فاكس: ٦٠١٩٩١
اليمـــن	□ مكتبـة الجيــل الجـديـــد	٧٨٠٤٠-٧١٣٦٣ ٢٧٠٣٨-٧٥٨١١	ص.ب: ٥٤٤ ـ صنعاء
السـودان	□ دار التـــوزيـــع	٧٧٩٤٦٠-٧٧٥٥٨٥	ص.ب: ٣٥٨ ـ الخرطوم
مصـــر	□ مؤســـسة تـــوزيـع الأخـبـار	٧٥٨٨٨٨-٧٤٨٨٤٤ ٧٤٨٨٨٨	ص.ب: ٧ ـ القاهرة فاكس: ٥٧٤٨٧٠١
المغـــرب	□ الشركة العربية الأفريقية للتوزيع «سبيرس»	٢٤٩٢٠٠	ص.ب: 13008 - 70 زنقة سجلماسة الدار البيضاء 5 ـ فاكس: ٢٤٩٢١٤
الجزائـــر	□ وكالــة القبس للنشـر والتوزيــع	٩٢٨١٩٤	ص.ب: 431 قسنطينة م ر ـ الجزائر فاكس: ٩٤١٠٦٦ ـ ٩٤٤٢١٨
إنكلتـرا	□ دار الرعـــايـــة الإســـلاميـــة	(01) 272-5170/ 263 - 3071	**Muslim Welfare House,** 233. Seven Sisters Road, London N4 2DA. Fax : (071) 281 2687 Registered Charity No: 271680

ثمن النسخة

الأردن	(٥٠٠)	فلس
الإمارات	(٥)	دراهم
البحرين	(٥٠٠)	فلس
تونس	دينار	واحد
السعودية	(٥)	ريالات
السودان	(٤٠)	دينارًا
عُمان	(٥٠٠)	بيسة
قطر	(٥)	ريالات
الكويت	(٥٠٠)	فلس
مصر	(٣)	جنيهات
المغرب	(١٠)	دراهم
اليمن	(٤٠)	ريالاً

* الأمريكتان وأوروبا وأستراليا وباقي دول آسيا وأفريقيا، دولار أمريكي ونصف، أو ما يعادله.

مركز البحوث والدراسات

هاتف : ٤٤٧٣٠٠

فاكس : ٤٤٧٠٢٢

برقياً : الأمة ـ الدوحة

ص . ب : ٨٩٣ ـ الدوحة ـ قطر

موقعنا على الإنترنت :

www.islam.gov.qa

رقم الايداع بدار الكتب المصرية

٩٨/٤٣١٠

الترقيم الدولى

I.S.B.N.977-08-0728-1



ص . ب : ٨٩٣ ـ الدوحة ـ قطر

من شروط النشر في السلسلة

- أن يهتم البحث بمعالجة قضايا الحياة المعاصرة، ومشكلاتها، ويسهم بالتحصين الثقافي والتغيير الحضاري، وترشيد الصحوة، في ضوء القيم الإسلامية .
- أن يتسم بالأصالة، والإحاطة والموضوعية، والمنهجية .
- أن يشكل إضافة جديدة، وألا يكون سبق نشره .
- أن يُوثّق علميًا، بذكر المصادر، والمراجع، التي اعتمدها الباحث مع ذكر رقم الآيات القرآنية، وأسماء السور، وتخريج الأحاديث .
- أن يبتعد عن إثارة مواطن الخلاف المذهبي، والسياسي، ويؤكد على عوامل الوحدة والاتفاق .
- أن يكون البحث بخط واضح، ويفضل أن يكون مكتوباً على الآلة الكاتبة ، وألا يزيد عن مائة صفحة (حجم فولسكاب) تقريباً .
- يفضل إرسال صورة عن البحث، لأن المشروعات التي ترسل لا تعاد، ولا تسترد، سواء اعتمدت أم لم تعتمد . .
- تُرسل السيرة الذاتية لصاحب البحث.

تقدم مكافأة مالية مناسبة

هذا الكتاب .. محاولة جادة وحس متقدم بأهمية وضرورة العمل المؤسسي الذي ما يزال غائباً عن الواقع الإسلامي بالقدر المطلوب، والتنبيه إلى بعض المخاطر والمعوقات التي يمكن أن تلحق به.. فالعمل المؤسسي أصبح سمة العصر، الذي لم تعد تنفع معه الجهود والاجتهادات الفردية غير المتكاملة والمتناسقة، ولم تعد تنفع معه الحسابات الإقليمية أيضاً.. فهو في الحقيقة محاولة للإفادة من كل الخبرات، وتأكيد مبدأ الشورى والتدريب عليه، والحد من النزوع الفردي الذي لا يؤدي في عمومه إلا إلى نمو الفردية المؤدية إلى التبعثر.

لقد آن الأوان للتحول من فقه الفرد إلى فقه الأمة.. من فقه الفروض العينية إلى فقه الفروض الكفائية، في مجالات التنمية والبيئة والسياسة والاقتصاد والإعلام والتربية والإدارة والعمران، والسنن الفاعلة في الحياة، وعوامل السقوط والنهوض.. ذلك أن المطلوب اليوم، الاجتهاد في بناء الرؤية الإسلامية في النظر للقضايا الدولية والمحلية، وكيفية التعامل معها، وتأصيل المرجعية الشرعية على مستوى الفرد والجماعة، والتحول من الإحساس بأهمية العمل المؤسسي والاجتهاد الجماعي إلى الإدراك الكامل لأبعاده المتعددة، وإقامة المؤسسات ومراكز البحوث والمعلومات والدراسات، وتشكيل اللجان المتخصصة المصاحبة للمجامع الفقهية.

وقد لا تكون المشكلة كلها في كيفية تشكيل مؤسسات الاجتهاد الجماعي، ومعايير اختيار الأعضاء وإحكام الضوابط لاستقلاليتها وآلية تحييدها وحمايتها، وإنما المشكلة الأهم أيضاً في طبيعة الموضوعات التي تعرض لها وتناقشها.

طبعة خاصة

بجمهورية مصر العربية

طبع بمطابع دار أخبار اليوم

الثمن ٣ جنيهات